Mor.
758*

<36632277870017

<36632277870017

Bayer. Staatsbibliothek

Katholiſche

Moraltheologie

von

Ferdinand Probſt,
Prieſter.

Erſter Band.

Tübingen, 1848.
Verlag der H. Laupp'ſchen Buchhandlung.
(Laupp & Siebeck.)

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Druck der Arnold'ſchen Buchdruckerei (H. Laupp) in Stuttgart.

Den

Hochwürdigen Herren Profeſſoren

der katholiſch-theologiſchen Fakultät in Tübingen

D. Kuhn, D. Hefele, D. Welte

widmet

ehrfurchtsvoll dieſe Schrift

der Verfaſſer.

Vorrede.

Auf einem waldigen Hügel des Allgäus liegt eine einſame Wallfahrtskirche, in welcher der Verfaſſer als Pfarrer funktionirt. Es ſteht ihm keine reiche Bibliothek zu Gebot, er iſt nicht an den Umgang mit Männern vom Fach angewieſen, wohl aber liegt ihm eine große Paſtoration ob. Die Stunden, die ihm frei bleiben, hat er dem Studium gewidmet, und das Reſultat derſelben liegt hier vor. Das nonum prematur in annum fehlt ihm. Nicht nur weil ihm die Zeit ſpärlich zugemeſſen iſt, ſondern auch weil er vor neun Jahren noch Student war. So viel über den Verfaſſer ad captationem benevolentiae, bei Manchen vielleicht auch malevolentiae, wenn ſie hören, daß er ein junger, vereinödeter Baurenpfarrer iſt.

Im Jahr 1845 erſchien von mir, bei Kunze in Mainz, „Katholiſche Glaubenslehre. Ein Religionshandbuch für Laien.“ Hiezu wollte ich eine katholiſche Sittenlehre ſchreiben. Je mehr ich aber nachlas, deſto mehr fand ich, wie die heutigen Moralwerke den theologiſchen Boden verlaſſen hatten, deßwegen entſchloß ich mich, vom erſten Plane abzugehen und ein größeres, für katholiſche Geiſtliche berechnetes Werk zu ſchreiben, von dem der erſte Band vorliegt, der zweite und letzte aber, ſo es Gott will, in möglichſter Bälde nachfolgen wird. Ich ſchätze das pſychologiſch Subjektive nicht gering, gebe aber dem theologiſch Poſitiven den Vorzug, und das ſollte auch dieſes Buch

von den neueren Moralwerken unterſcheiden. Ob zu ſeinem Vortheil oder Nachtheil, das mag der Leſer beurtheilen. Dabei habe ich auf das ſpecifiſch Katholiſche nicht nur Rückſicht genommen, ſondern dieſes war mein Ausgangspunkt und Ziel, ſo zwar, daß ich auch kirchlich Althergebrachtes, wenn auch nicht dogmatiſch Sanktionirtes, durchweg reſpektirt habe und daſſelbe wiſſenſchaftlich zu rechtfertigen ſuchte. Darum der Titel: Katholiſche Moraltheologie.

Den Inhalt betreffend bin ich am Meiſten dem hl. Thomas von Aquin und Auguſtin gefolgt. Da ich, bezüglich der Kirchenväter, blos die Collectio selecta s.s. ecclesiae patrum von Caillau beſitze, ſind die einſchlägigen Citate beinahe immer dieſer Sammlung entlehnt. Es ſcheint jedoch, Caillau habe da und dort, z. B. in der Schrift des hl. Auguſtin de libero arbitrio, eine andere Capiteleintheilung gemacht, weßwegen ich ſolchen Stellen gewöhnlich ein C beifügte. Ueber die Aufnahme der Myſtik und Caſuiſtik iſt das Nöthige in der Einleitung bemerkt.

Die Form iſt mehr populär als ſtreng wiſſenſchaftlich, ſo daß auch gebildete Laien die Schrift gebrauchen können. Auf ſchöne Redensarten und breite Darſtellung halte ich nicht viel.

Endlich hat es befremdet, daß ich für meine Glaubenslehre keine Approbation nachſuchte. Das hatte damals ſeine Gründe. Jetzt iſt das anders und gerne hätte ich meinen hochwürdigſten Biſchof um ſolche gebeten, allein, ſo wie das Manuſcript war, konnte ich es nicht in ſeine Hände übergeben, es aber noch einmal abzuſchreiben, wäre mir gar zu mühſam geweſen.

Pfärrich, den 25. Mai 1848.

Der Verfaſſer.

Inhalt.

Seite

Einleitung.

Inhalt der Einleitung 1

Erſtes Kapitel.

Von der Sittlichkeit.

§. 1. Princip der ſittlichen Thätigkeit 1
§. 2. Das Endziel 3
§. 3. Gott das wahre Endziel 5
§. 4. Das falſche Endziel 8
§. 5. Einfluß des Objekts und der Umſtände auf die ſittliche Beſchaffenheit der Handlungen 12
§. 6. Die Abſicht in ihrem Verhältniſſe zur Sittlichkeit . . . 15
§. 7. Vom Gleichgültigen 19
§. 8. Begriff der Sittlichkeit 21
§. 9. Verhältniß der Sittlichkeit zur Frömmigkeit (Religioſität) . . 22

Zweites Kapitel.

Von der Sittenlehre.

§. 10. Begriff und Eintheilung der Sittenlehre 26
§. 11. Quellen der Sittenlehre 30
§. 12. Methode der Sittenlehre 36

Drittes Kapitel.

Geſchichte der Sittenlehre.

§. 13. Inhalt und Abtheilung derſelben 44

Erſte Periode.

§. 14. Das patriſtiſche Zeitalter 45
§. 15. Fortſetzung. Moralſyſteme 51

Seite

Zweite Periode.

Den Zeitraum von Gregor dem Großen bis zur ſog. Reformation umfaſſend.

§. 16. Ueberblick 73
§. 17. Caſuiſtik 74
§. 18. Scholaſtik 76
§. 19. Myſtik 84

Dritte Periode.

Von der ſog. Reformation bis zur Aufhebung des Jeſuitenordens 1773.

§. 20. Die ſogenannte Reformation 95
§. 21. Eintheilung dieſer Periode 98
§. 22. Scholaſtiſche Behandlung der Moral 98
§. 23. Myſtik 101
§. 24. Caſuiſtik 108
§. 25. Jeſuitenmoral 110

Vierte Periode.

Von Aufhebung des Jeſuitenordens bis auf die Jetztzeit 117

Erſter Theil.

Von den ſittlichen Anlagen und Vermögen.

Erſter Abſchnitt.

Von den ſittlichen Vermögen.

§. 26. Von den ſittlichen Vermögen überhaupt 126

Erſtes Kapitel.

Das Erkenntnißvermögen.

§. 27. Die Wahrnehmung 130
§. 28. Der Verſtand 132
§. 29. Die Vernunft 134
§. 30. Das Gewiſſen. a. Begriff und Weſen des Gewiſſens . . 138
§. 31. Fortſetzung. b. Funktionen des Gewiſſens 142
§. 32. Das gebietende Gewiſſen 143
§. 33. Das urtheilende Gewiſſen 151
§. 34. Das vollziehende Gewiſſen 155

Zweites Kapitel.

Das Begehrungsvermögen.

§. 35. Vom Willen im Allgemeinen 156

Seite

I. Das niedere Begehrungsvermögen oder die Sinnlichkeit.

§. 36. Weſen und Eintheilung der Sinnlichkeit 160
§. 37. Liebe 163
§. 38. Haß 167
§. 39. Hoffnung und Furcht 171
§. 40. Freude 173
§. 41. Trauer 175
§. 42. Zorn 177

II. Das höhere Begehrungsvermögen.

§. 43. Wahlfreiheit 180
§. 44. Sittliche Freiheit 185

Drittes Kapitel.

Das Verhältniß der Seelenvermögen zu einander.

§. 45. Verhältniß von Freiheit und Vernunft zu einander . . 191
§. 46. Verhältniß der Sinnlichkeit zu den höheren Vermögen . . 198

Zweiter Abſchnitt.

Von den ſittlichen Anſtalten.

§. 47. Von den ſittlichen Anſtalten im Allgemeinen 204

Erſtes Kapitel.

Von der Gnade.

§. 48. Eintheilung und Bedeutung der Gnade für das ſittliche Leben 206

Zweites Kapitel.

Vom Geſetze.

I. Vom Geſetze im Allgemeinen.

§. 49. Begriff des Geſetzes 209
§. 50. Urſprung und Eintheilung der Geſetze 214

II. Von den Geſetzen im Einzelnen.

§. 51. 1. Vom Naturgeſetze. a. Weſen deſſelben 219
§. 52. Fortſetzung. b. Von der Geltung, Abänderung und Aufhebung deſſelben 222
§. 53. 2. Das poſitiv göttliche Geſetz 226
§. 54. a. Das altteſtamentliche Geſetz 227
§. 55. Fortſetzung. Verpflichtung und Aufhebung des altteſtamentlichen Geſetzes 231
§. 56. b. Das Geſetz des Neuen Bundes 234
§. 57. 3. Das menſchliche Geſetz 237
§. 58. 4. Das oberſte Sittengeſetz 241

Seite

Zweiter Theil.

Von den ſittlichen Zuſtänden.

A. Von den ſittlichen Zuſtänden im Allgemeinen.

§. 59. Begriff, Entſtehung und Bedeutung derſelben 246
§. 60. Von der Vermehrung und dem Verluſt der Zuſtände . . 251
§. 61. Eintheilung der Zuſtände 254

B. Von den ſittlichen Zuſtänden im Beſondern.

Erſter Abſchnitt.

Zuſtand der Sünde.

Erſte Abtheilung.

Von der Sünde im Allgemeinen.

Erſtes Kapitel.

Weſen und Eintheilung der Sünde.

§. 62. Weſen der Sünde 256
§. 63. Eintheilung der Sünde in Tod= und läßliche Sünden . . 262
§. 64. Die Todſünde 263
§. 65. Die läßliche Sünde 268
§. 66. Zuſammenhang der läßlichen Sünden mit den Todſünden . 270
§. 67. Von den Sünden in Gedanken, Worten und Werken . . 274
§. 68. Weitere Eintheilungen der Sünde 279
§. 69. Unterſcheidung der Sünden der Zahl nach 283

Zweites Kapitel.

Urſachen der Sünde.

§. 70. Die Urſachen der Sünde im Allgemeinen 286

I. Innere Urſachen der Sünde.

§. 71. Unwiſſenheit 289
§. 72. Begierlichkeit 292
§. 73. Bosheit 295

II. Aeußere Urſachen der Sünde.

§. 74. Von der Verſuchung im Allgemeinen 299
§. 75. Satan als Urſache der Sünde 300
§. 76. Der Menſch als Urſache der Sünde 305
§. 77. Die Natur als Urſache der Sünde 309

Drittes Kapitel.

Folgen und Strafen der Sünde.

§. 78. Folgen der Sünde 310
§. 79. Strafe der Sünde 313
§. 80. Fortſetzung 318

Seite

Zweite Abtheilung.

Von den Sünden im Beſondern.

Erſtes Kapitel.

Zuſtand der Gottentfremdung.

§. 81. Weſen der Gottentfremdung 323
§. 82. Die ſieben Hauptſünden 325
§. 83. Die Benennung „ſieben Todſünden" 328
§. 84. Hoffart 330
§. 85. Geiz 332
§. 86. Unkeuſchheit 333
§. 87. Neid 340
§. 88. Fraß und Völlerei 342
§. 89. Zorn 344
§. 90. Trägheit 345

Zweites Kapitel.

Zuſtand der Laſterhaftigkeit.

§. 91. Das Weſen der Laſterhaftigkeit 346
§. 92. Die himmelſchreienden Sünden 347
§. 93. Mord 349
§. 94. Widernatürliche Unzucht 355
§. 95. Unterdrückung der Armen 356
§. 96. Vorenthaltung des Dienſtlohnes 358

Drittes Kapitel.

Zuſtand der Unbußfertigkeit.

§. 97. Das Weſen dieſes Zuſtandes 360
§. 98. Die Sünde gegen den heiligen Geiſt 364
§. 99. Unglauben 368
§. 100. Vermeſſenheit und Verzweiflung 372
§. 101. Beneidung um die göttliche Gnade und Haß Gottes . . 373
§. 102. Götzendienſt 376
§. 103. Die dämoniſche Myſtik 378
§. 104. Die Beſeſſenheit 379
§. 105. Zauberei 386

Zweiter Abſchnitt.

Zuſtand der Buße.

A. Von der Buße im Allgemeinen.

§. 106. Stellung der Buße im ſittlichen Leben 390
§. 107. Weſen und Eintheilung der Buße 393

Seite

B. Von der Buße im Beſonderen.

Erſtes Kapitel.

Von der Zerknirſchung.

§. 108. Die Erweckung 399
§. 109. Gewiſſenserforſchung 399
§. 110. Entſtehung der Reue 402
§. 111. Weſen und Eigenſchaften der Reue 410
§. 112. Vorſatz 416
§. 113. Nothwendigkeit der Beicht 422
§. 114. Beſchaffenheit der Beicht 424

Zweites Kapitel.

Von der Genugthuung.

§. 115. Eintheilung der Genugthuung 432

I. Bußwerke.

§. 116. Nothwendigkeit und Beſchaffenheit der Bußwerke . . . 432
§. 117. Von der Auflegung der Bußwerke 436
§. 118. Von Uebernahme und Verrichtung der Bußwerke . . 442

II. Die Reſtitution.

A. Von den Reſtitutionen im Allgemeinen.

§. 119. Begriff und Nothwendigkeit der Reſtitution 445
§. 120. Quelle der Reſtitutionspflicht 450
§. 121. Fortſetzung 452
§. 122. Objekt der Reſtitution 458
§. 123. Subjekt der Reſtitution 461
§. 124. Wem reſtituirt werden muß 467
§. 125. Ordnung der Reſtitution 473
§. 126. Zeit der Reſtitution und Entbindung von derſelben . . 476

B. Von den Reſtitutionen im Beſondern.

§. 127. Von der Erſtattung der geiſtigen Gütern zugefügten Beſchädigungen 480
§. 128. Die Vergütung der dem Leibe zugefügten Beſchädigungen . 482
§. 129. Beſchädigung an der Ehre und dem guten Namen und ihre Erſtattung 485
§. 130. Beſchädigung an Glücksgütern und ihre Erſtattung . . 492
§. 131. Fortſetzung 496

Dritter Abſchnitt.

Zuſtand der Gnade.

A. Von dem Gnadenſtande im Allgemeinen.

§. 132. Zuſammenhang mit dem Stand der Buße 499

Seite
§. 133. Das Weſen der heiligmachenden Gnade 500
§. 134. Die heiligen Sakramente 503
§. 135. Wirkungen der Gnade 504
§. 136. Nachlaſſung der Sünden 505
§. 137. Die Wiederbelebung der erſtorbenen Werke 507
§. 138. Kindſchaft Gottes 510
§. 139. Vom Verdienſte 513
§. 140. Verhältniß der Gnade zu den Tugenden 518
§. 141. Stadien des Gnadenſtandes 520

B. Von dem Gnadenſtande im Beſondern.

Erſtes Stadium.

Zuſtand der Rechtfertigung.

Erſtes Kapitel.

Von den Tugenden im Allgemeinen.

§. 142. Die Gerechtigkeit 523
§. 143. Das Weſen der Tugend 524
§. 144. Eintheilung der Tugenden 530
§. 145. Eintheilung und Verhältniß der ſittlichen Tugenden zu einander 530
§. 146. Begriff und Weſen der theologiſchen Tugenden 534
§. 147. Eintheilung und Verhältniß der theologiſchen Tugenden zu einander 538
§. 148. Verhältniß der theologiſchen Tugenden zu den ſittlichen und umgekehrt 541
§. 149. Vom Verluſte der Tugenden 545

Zweites Kapitel.

Von den theologiſchen Tugenden insbeſondere.

1) Vom Glauben und den mit ihm verwandten Tugenden.

§. 150. Der Glaube 552
§. 151. Das Wiſſen 560
§. 152. Das Bekenntniß 564

2) Von der Hoffnung und den mit ihr verwandten Tugenden.

§. 153. Die Hoffnung 568
§. 154. Furcht 575

3) Von der Liebe und den mit ihr verwandten Tugenden.

§. 155. Begriff und Weſen der Liebe 580
§. 156. Ordnung der Liebe 591
§. 157. Freude und Trauer 595
§. 158. Barmherzigkeit und Wohlthätigkeit 603
§. 159. Erweckung von Glauben, Hoffnung und Liebe 607

Seite

Drittes Kapitel.

Von den ſittlichen Tugenden im Beſondern.

§. 160. 1) Klugheit 610

2) Gerechtigkeit und die mit ihr verwandten Tugenden.

§. 161. Gerechtigkeit 613
§. 162. Frömmigkeit 619
§. 163. Pietät 624
§. 164. Dankbarkeit 625
§. 165. Freigebigkeit 628

3) Tapferkeit und die mit ihr verwandten Tugenden.

§. 166. Tapferkeit 630
§. 167. Hochherzigkeit und Großthun 634
§. 168. Geduld und Beharrlichkeit 636

4) Mäßigung und die mit ihr verwandten Tugenden.

§. 169. Mäßigung 639
§. 170. Mäßigkeit und Keuſchheit 642
§. 171. Demuth und Sanftmuth 647
§. 172. Genügſamkeit 651

Zweites Stadium.

Zuſtand der Vervollkommnung.

A. Von der Vervollkommnung im Allgemeinen.

§. 173. Von dem Fortſchritt in der Rechtfertigung 654
§. 174. Die Thätigkeit Gottes in der Vermehrung der Rechtfertigung 658
§. 175. Die Gaben des heiligen Geiſtes 659
§. 176. Die Siebenzahl der Geiſtesgaben 664
§. 177. Die heroiſchen Tugenden 669
§. 178. Die Thätigkeit des Menſchen im Zuſtande der Vervollkommnung 671
§. 179. Von den guten Werken 674

B. Von dem Zuſtande der Vervollkommnung im Beſondern.

Erſtes Kapitel.

Vom Faſten.

§. 180. Begriff und Eintheilung des Faſtens 677
§. 181. Nothwendigkeit und Heilſamkeit der Abtödtung 680
§. 182. Die Enthaltung von Speis und Trank 685
§. 183. Das kirchliche Faſtengebot 686
§. 184. Forderungen des kirchlichen Faſtengebotes 688
§. 185. Abtödtung der Sinne 694

Seite

§. 186. Die innere Abtödtung 700
§. 187. Regeln für die aktive Abtödtung 708
§. 188. Verhalten gegenüber der paſſiven Abtödtung . . . 711

Zweites Kapitel.

Vom Gebet.

§. 189. Begriff und Eintheilung des Gebetes 715
§. 190. Nothwendigkeit des Gebetes 716
§. 191. Das Leſen geiſtlicher Schriften 720
§. 192. Von der Meditation oder Betrachtung 724
§. 193. Vom Gebet im engern Sinn 729
§ 194. Stufen des Gebetes 735

Drittes Kapitel.

Vom Almoſengeben.

§. 195. Stellung der Liebeswerke in dieſem Zuſtande . . . 744
§. 196. Eintheilung der Liebeswerke 745
§. 197. Von den Werken der Barmherzigkeit im Allgemeinen . . 746
§. 198. Die Pflicht des Almoſengebens 752
§. 199. Brüderliche Zurechtweiſung 758
§. 200. Feindesliebe 762

Drittes Stadium.

Zuſtand der Vollkommenheit.

§. 201. Eintheilung dieſes Abſchnitts 765

Erſtes Kapitel.

Das contemplative Leben.

§. 202. Charakteriſirung des beſchaulichen Lebens 768
§. 203. Verhältniß des contemplativen Lebens zum aktiven . . 772
§. 204. Die evangeliſchen Räthe 776
§. 205. Opera supererogatoria 782
§. 206. Armuth 791
§. 207. Jungfräulichkeit 796
§. 208. Gehorſam 803

Zweites Kapitel.

Von der Vollkommenheit im engern Sinn.

A. Von dem Zuſtande der Vollkommenheit im Allgemeinen.

§. 209. Weſen dieſes Zuſtandes 807
§. 210. Geiſtliche Thätigkeit zur Begründung dieſes Zuſtandes . . 811
§. 211. Das Verhalten des Menſchen in dieſem Zuſtande . . 817

Seite

B. Von der Vollkommenheit im Beſondern.

§. 212. Die Beſchauung 822
§. 213. Die Prophezie 827
§. 214. Die Entrückung 831
§. 215. Die Verzückung 837
§. 216. Die Stigmatiſation 841
§. 217. Die myſtiſche Ehe 844
Schluß 847

Einleitung.

Inhalt der Einleitung.

Die Einleitung ſoll das enthalten, was für die zu behandelnde Wiſſenſchaft nothwendig iſt, in ihr ſelbſt aber nicht vorkommt. Das iſt der Begriff und die Aufgabe derſelben. Der Begriff der Sittenlehre ſetzt aber ebenſo den Begriff der Sittlichkeit überhaupt voraus, als die Aufgabe, welche die Moral als Wiſſenſchaft in einer beſtimmten Zeit zu löſen hat (denn in dieſem engeren Sinn faſſen wir das Wort), durch ihre bisherige Entwicklungsgeſchichte bedingt iſt. Demnach zerfällt die Einleitung in drei Capitel, deren erſtes den Begriff der Sittlichkeit, das zweite den der Sittenlehre und das dritte die Geſchichte der Sittenlehre auseinanderſetzen wird.

Erſtes Kapitel.

Von der Sittlichkeit.

§. 1.

Princip der ſittlichen Thätigkeit.

Wo Leben iſt, da iſt auch Thätigkeit. Das Leben iſt überhaupt nichts Anderes, als die Thätigkeit, die jedem Weſen einwohnt, und Kraft deren es ſich zu erhalten ſtrebt. Abgeſehen von dem Leben der unorganiſchen Natur, denn die Cohäſionskraft iſt auch eine Thätigkeit, wird der Begriff des Lebens bei

den organiſchen Gebilden dahin beſchränkt, daß man nur jenen Leben zuſchreibt, die den Grund ihrer Thätigkeit in ſich ſelbſt haben. Da aber nach chriſtlicher Anſchauung die Welt kein bloßes Spiel des Zufalls iſt, ſo hat jede Thätigkeit einen Zweck, und dieſer Zweck iſt das Beſtimmende der Thätigkeit. Es iſt aber ein großer Unterſchied, ob das Thätige, das Leben, ſich ſeines Zweckes bewußt iſt und darum ſeine Thätigkeit frei und bewußt auf Erreichung des Zweckes richtet, oder ob ihm der Zweck ſeines Lebens ſo eingepflanzt iſt, daß es ihn blind und nothwendig erreicht, wie etwa ein abgeſchoſſener Pfeil ſein Ziel. Das iſt die Grenzlinie zwiſchen naturnothwendiger und menſchlicher Thätigkeit. Die Natur ſtrebt nach dem ihr geſteckten Ziele vermöge eines unbewußten nöthigenden Geſetzes, der Menſch aber frei und bewußt. Menſchliche Handlungen ſetzen darum Vernunft und freien Willen ſo voraus, daß, wo dieſe fehlen, auch jene aufhören. Unter menſchlichen oder ſittlichen Handlungen verſtehen wir daher ſolche, die aus Vernunft und Freiheit hervorgehen und die Erreichung eines Zieles bezwecken.

In einer Reihe von Urſachen findet ſich immer eine, welche die erſte iſt, von der die übrigen ſo abhängen, daß, wenn jene nicht wäre, dieſe wegfielen. Gäbe es kein primum movens, ſo würde keine Bewegung entſtehen [1].

Weil die zweite Bewegung von der erſten abhängt und die dritte zur zweiten ſich verhält, wie die zweite zur erſten, ſo fiele mit der zweiten die dritte, und aus demſelben Grunde auch die vierte und alle folgenden weg, und ſomit die ganze Reihe der bewegenden Urſachen, d. h., alle Bewegung wäre durch die Vernichtung der erſten mit vernichtet. Dieſe erſte Urſache iſt aber das Endziel. Das Endziel iſt nämlich zuerſt in der Vernunft und wird von ihr dem Willen vorgehalten, der nach ſeiner

---

1) Selbſt Fichte war genöthigt, einen nicht weiter zu erklärenden Anſtoß auf das Ich vorauszuſetzen, wodurch dieſes zur Reflexion in ſich genöthigt werde.

Erreichung ſtrebt. Sofern es alſo in der Vernunft liegt, iſt es Anfang oder Urſache aller Thätigkeit, ſofern aber der Wille darnach ſtrebt, iſt es das Ende und Ziel derſelben.

Wie demnach jede Reihe von Handlungen eine erſte Urſache haben muß, ſo auch ein Endziel. Alle Handlungen beziehen ſich ja auf ein Ziel oder den Zweck. Da aber der frühere Zweck in Beziehung auf den folgenden Mittel iſt, ſo würde durch das Verſchieben deſſelben in's Unendliche, oder durch das Vernichten des Endzwecks, die ganze Reihe ſich in Mittel ohne Zweck auflöſen, d. h. die Handlungen würden kein Ziel bezwecken. Ohne Endziel aber würde der Wille ruhelos hin- und herſchwanken, und da das Endziel zugleich die erſte Urſache iſt, ſo würde er gar nicht in Thätigkeit übergehen.

Das Endziel iſt demnach Princip aller Thätigkeit. Das Princip iſt aber immer auch Norm für die durch es hervorgerufenen Handlungen, darum muß es in ſich ſelbſt abgeſchloſſen, feſt markirt ſein, um der ganzen Reihe von Thätigkeiten ein beſtimmtes Gepräge aufdrücken zu können, und es iſt nun zu beſtimmen, worin das Endziel liegt.

§. 2.

Das Endziel.

Das Ziel des Willens, ganz im Allgemeinen, iſt das Gute, ſei es nun, daß es ein wirkliches Gut iſt, oder daß es der Vernunſt, die es ihm vorhält, blos ſo ſcheint [1]). Daß Jemand etwas Böſes wollte, widerſpricht dem Weſen der menſch-

1) Nam et qui bonus est, ideo bonus est, ut beatus sit: et qui malus est, malus non esset, nisi inde se beatum esse posse speraret... Verbi gratia pone aliquem furem, quaero ab illo: quare furtum facis? ut habeam, inquit, quod non habebam; quare vis habere, quod non habebas? quia miserum est non habere. Si ergo miserum est non habere, beatum putat habere. Sed in eo imprudens est, et errat, quia de malo vult beatus fieri. Aug. serm. 150. c. 3.

lichen Natur, die zum Guten geſchaffen iſt. Keiner, ſagt Thomas, will und thut ſich Böſes, außer ſofern er es für gut hält. Selbſtmörder ſehen ſogar den Tod für etwas Gutes an, da er ihnen das Ende von Noth oder Schmerz iſt [1]).

Nach einem uralten, über das Chriſtenthum hinausreichenden Herkommen wird aber das Gute in das Nützliche (utile), Tugendhafte (honestum) [2]), und Erfreuliche (delectabile) eingetheilt und wir müſſen nun auseinanderſetzen, wie ſich dieſe Arten des Guten zum Endzweck verhalten. Vergleichen wir das Streben nach dem Guten mit der Bewegung eines Körpers, ſo hat dieſe ein Ziel und eine Mitte, durch die ſie ſich dem Ziele nähert. Die Mitte kann als Grenze eines Theils der Bewegung angeſehen werden. Das Endziel aber oder die äußerſte Grenze der Bewegung kann in zweifacher Hinſicht betrachtet werden; ſie iſt entweder der Gegenſtand ſelbſt, nach dem man trachtet, oder die Ruhe (Genuß) in demſelben [3]). Dadurch rechtfertigt ſich die gemachte Unterſcheidung. Das Nützliche begrenzt das Verlangen nur theilweiſe, und iſt gleichſam die Mitte, durch die es dem Ziele zuſtrebt. Daher kann das Nützliche nie letzter Zweck ſein, ſondern nur Mittel zu demſelben. Das Tugendhafte iſt das, was verlangt wird als letzte Grenze und Endziel. Das Erfreuliche aber iſt Grenze des Verlangens, ſofern daſſelbe in dem verlangten Gegenſtande Ruhe findet [4]).

Da Thomas auf die angegebene Weiſe die Tugend und das Erfreuliche als Endzweck der Thätigkeit ſetzt, ſo müſſen wir, ehe wir weiter gehen, ihr gegenſeitiges Verhältniß unterſuchen, und da ſtellt ſich heraus, daß die Freude nur eine

1) S. 1. 2. q. 29. a. 4.

2) Mit virtus drückt Thomas den Begriff von honestum aus 2. 2. 145. a 1.

3) Es iſt daſſelbe, wie wenn man ſagt: man liebe Gott nicht wegen ſeiner, ſondern nur wegen des Genuſſes der Tröſtungen, den uns dieſe verſchaffen.

4) Thom. S. I. q. 5. a 6.

Folge der Tugend iſt. Freude iſt nämlich die Befriedigung des Willens, der ſein Ziel erreicht hat, und dieſe Befriedigung findet er in der Güte des Objekts. Findet daher der Wille in irgend einem Gegenſtand Ruhe (Freude), ſo iſt die Vollkommenheit des Gegenſtandes Grund dieſer Ruhe oder Freude, oder die Freude iſt Folge deſſelben. Das Endziel der Thätigkeit iſt alſo die Tugend, die aber Freude in ihrem Gefolge hat. Weil aber alle Tugend Vervollkommnung oder Vollkommenheit der Seele iſt, ſo iſt das Endziel aller Thätigkeit die eigene Vervollkommnung oder Vollendung.

§. 3.

Gott das wahre Endziel.

Daran, ſo argumentiren wir jetzt mit dem heiligen Auguſtin [1]), wird wohl Niemand zweifeln, daß die Seele durch Tugend vollkommen werde. Billig mag man aber fragen, ob dieſe Tugend für ſich allein beſtehen, oder ob ſie nur in einer Seele ſein könne?... Es möge nun die Tugend an ſich ſelbſt beſtehen können, ohne eine Seele; oder ſie könne nicht anders als in einer Seele ſtattfinden; ſo muß doch immer, ohne Zweifel, die Seele einem Etwas nachgehen, um die Tugend zu erreichen. Dieſes wird entweder die Seele ſelbſt ſein, oder die Tugend oder ein Drittes. Gehet die Seele ſich ſelber nach, um die Tugend zu erreichen, ſo gehet ſie ich weiß nicht welchem thörichten Dinge nach. Denn thöricht iſt ſie, ehe ſie die Tugend erlangt. Die Wünſche Aller, die Etwas nachgehen, haben deſſen Erreichung zum Ziel. Nun muß entweder die Seele wünſchen nicht zu erreichen, das dem ſie nachgeht; Ungereimteres und Verkehrteres kann aber nicht gefunden werden, oder, wenn ſie thöricht iſt, und ſich ſelber nachgeht, ſo wird ſie ja eben die Thorheit erreichen, welche ſie vermeidet. Gehet ſie

1) De morib. eccles. c. 6. Wir nehmen beinahe das ganze Capitel auf.

aber der Tugend nach, ſie zu erlangen begehrend, wie gehet ſie denn dem nach, was nicht iſt? oder wie begehret ſie zu erlangen, was ſie hat? Außer der Seele alſo beſtehet die Tugend; oder, wofern wir eine gewiſſe Beſchaffenheit, den Zuſtand einer weiſen Seele, welche außer der Seele nicht ſein kann, Tugend nennen wollen, ſo muß die Seele irgend etwas Anderem nachgehen, auf daß Tugend entſtehen könne, weil ſie, ſo viel meine Vernunft einſieht, weder, wenn ſie einem Unding, noch auch, wenn ſie der Thorheit nachgeht, zur Weisheit gelangen kann. Dieſes Etwas alſo, welchem nachgehend die Seele der Tugend und Weisheit theilhaftig wird, iſt entweder ein weiſer Menſch oder Gott. Aber oben (c. 3) ward geſagt, es müſſe ſo etwas ſein, was wir wider unſern Willen nicht verlieren können. Und wer darf zweifeln, daß ein weiſer Menſch, wenn wir glauben daß es genug ſei ihm nachzugehen, uns nicht nur wider unſern Willen, ſondern auch, wenn wir mit Gewalt uns dagegen ſetzen wollen, entriſſen werden könnte? Gott alſo bleibt übrig, durch den, wenn wir Ihm nachgehen, wir wohl, wenn wir Ihn erlangen, nicht nur wohl, ſondern auch ſelig leben. Soweit der heilige Auguſtinus.

Da das an ſich Gute nicht im Menſchen, ſondern außer ihm, in Gott, iſt, ſo wird ſich ſeine Tugend und Vollkommenheit zur Güte und Vollkommenheit Gottes, wie die Wirkung zur Urſache verhalten. Darum kann offenbar im Menſchen (in der Wirkung) keine Vollkommenheit ſein, die nicht in Gott (in der Urſache) als dem Grund enthalten wäre. In ihm präexiſtirt die Vollkommenheit aller Geſchöpfe auf unendliche Weiſe. Will ſich alſo die Wirkung vollenden, ſo geſchieht dieſes durch Verſenkung in und Streben nach ihrer Urſache. Die Pflanze, obwohl mit eigenem Leben begabt, empfängt von Erde und Sonne ihre Entwicklung und Wachsthum, deßwegen ſtrebt ſie mit der Wurzel in die Erde, Zweige, Blätter und Blüthen aber neigen zum Lichte. So beſteht auch die Vervollkommnung und Vollendung des Menſchen darin, daß er zu ſeiner Urſache, dem

Urbild, nach dem er geſchaffen iſt, zurückbeugt und ſich durch Verähnlichung mit ihm vollendet [1]).

Nach Vollendung oder nach Gott als dem höchſten Gute ſtreben, ſind alſo Wechſelbegriffe. Nach ihr (der abſoluten Güte), ſagt der Areopagite [2]), ſtreben ſie, von ihr haben ſie das Sein und das Gutſein, nach ihr geſtalten ſie ſich, ſoviel ihnen erreichbar, und werden gut. Dieſer Grundtrieb der Seele iſt auch die Mutter aller Künſte und Wiſſenſchaften. Die Philoſophie will das Ewige erkennen, die Mathematik das Nothwendige, Naturwiſſenſchaft und Geſchichte das hinter den Erſcheinungen liegende Triebrad, die Kunſt will Leben und Schönheit darſtellen; kurz, alle Wiſſenſchaften und Künſte ſuchen Wahrheit, Leben, Schönheit, die nur in Gott ihrem Weſen nach ſind.

Wie wir ſpäter ſehen werden, ſind die zwei höchſten Vermögen des Menſchen, durch deren Vollkommenheit er ſich vollendet, Vernunft und Willen. Die Vernunft vollendet ſich aber im Schauen Gottes, ſofern ſie in ihm Alles in ſeiner tiefſten Beziehung, nach ſeiner Idee, begreift. Der Wille vollendet ſich in der Liebe Gottes, denn in ihr beſitzt er Alles, ſo daß er außer Gott nichts mehr will. Darum ruft der heilige Auguſtinus aus: creasti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te. Im Gott Schauen und Lieben beſteht aber die Seligkeit, darum können wir drittens ſagen, das Endziel aller ſittlichen Thätigkeit iſt die Seligkeit. Machen wir aber von der im vorigen Paragraphen angegebenen Unterſcheidung zwiſchen dem Objekt und dem Genuß deſſelben, honestum und delectabile, Gebrauch, ſo iſt Gott das Endziel, das der

---

1) Qui enim Deum colit, seipsum colit. In vita ergo, quae versatur in contemplatione, sui quis curam gerit, dum Deum veneratur, et se sincere purgato Deum sanctum sancte contemplatur. Clem. Alexd. strom. l. IV. S. 181.

2) De div. nomb. 4. 1.

ganzen Handlungsweiſe des Menſchen ihre Richtung geben ſoll und die Seligkeit blos im Gefolge deſſelben. Soll ſagen wir, objektiv genommen gibt es nämlich nur Ein Endziel, das für Alle, die es erkennen, das höchſte iſt, Gott; ſubjektiv gibt es aber unendlich viele. All' das iſt nämlich für eine beſtimmte Perſon Endziel, was ihr die Vernunft als ſolches ausgibt. Dem Einen iſt es Eſſen und Trinken, deren Gott der Bauch, Phil. 3. 19; den Andern Hab und Gut ꝛc. Sie Alle aber, ſo Viele ihrer ſein mögen, laufen in ihrer Spitze darin zuſammen, daß ſie das Ich zum Endziel machen.

§. 4.

Das falſche Endziel.

Die Welt iſt von Gott geſchaffen, und als ſein Gebilde trägt ſie auch die Signatur des Göttlichen an ſich, „denn aus der Größe der Schönheit an den Geſchöpfen kann man ſchlußweiſe ihren Schöpfer erkennen.“ Weish. 13. 5. Als gut übt daher die Welt eine Anziehung auf den Menſchen (haben ſie aber über die Kraft und Wirkung dieſer Dinge ſich verwundert, ſo hätten ſie daraus erkennen ſollen, daß der, ſo ſie erſchaffen, noch ſtärker ſei (Weish. 13. 4.), und wo ihm Größe, Macht, Schönheit, Reichthum begegnet, neigt die Seele ihrer Natur zufolge zu ihnen hin. Als Krone der Schöpfung übt aber der menſchliche Geiſt, dieſes Ebenbild Gottes, die größte Attraktivkraft, und ſo iſt es wenigſtens erklärlich, wie der Menſch ſeinen Geiſt, ſein Ich, zum Endziel machen kann.

Weil aber dem Menſchen das Gottesbewußtſein angeboren iſt, ſo iſt die Folge davon, daß er in das Endziel, das er ſich gewählt hat, eine Unendlichkeit hinein legt und ſo es zur Gottheit ſteigert. Er will einen Gott daraus machen, und da nur Ein Gott iſt, ſchnitzelt er einen Götzen. Dieſes hat zur Folge, daß er ſeine Vollendung nicht in einem Andern, in Gott, ſondern in ſich ſelbſt ſucht. Handle deiner

autonomen Vernunft gemäß: lautet das Schiboleth dieſer Richtung. Statt ſich in ihren Urſprung zu vertiefen und dadurch ſich zu vollenden, beugt die Seele in ſich ſelbſt zurück und erniedrigt ſich, wie jener gefallene Engel, der darum weniger geworden iſt, als er war; weil er das genießen wollte, was geringer war; denn er wollte lieber ſeine Macht genießen, als die Macht Gottes. Hatte er nicht das höchſte Sein, ſo war er doch mehr, ſo lange er deſſen genoß, was das höchſte Sein iſt; denn nur Gott iſt das höchſte Sein [1]).

Um aber einen Mittelpunkt zu bilden, greift das Ich auch über ſich hinaus und will für das Nichtich gerade das ſein, was es ſich ſelbſt iſt, Endziel, Gott. Daher wirkt es auf Alles vernichtend, was ſich ihm nicht unterwerfen will. Sein erſtes Streben iſt, mit Gewalt ſich Alles zu unterwerfen, und was ſich nicht fügt, zu vernichten. Die feinſte Coketterie einer Weltdame und die blutigen Züge eines Tamerlan, beide haben daſſelbe Princip, das Beſtreben, einem kleineren oder größeren Theil des Univerſums Mittelpunkt zu ſein. Was jene durch anziehende Künſte bewirken will, thut dieſer durch vernichtende Gewalt [2]). Alle Verhältniſſe werden umgekehrt. Das vergöttlichte Ich hat alle Rechte und nichts als Rechte, wohingegen Andere keine Rechte mehr haben, ſondern durchaus Pflichten. Oder wer will Gott gegenüber Rechte geltend machen? Damit iſt der Schlüſſel zum Verſtändniß mancher Zeiterſcheinungen gegeben.

Weil aber dieſes Endziel, das mit dem unwandelbaren,

---

1) Aug. de vera relig. Dieſe Unterwerfung unter Gott iſt es auch, die den Demüthigen adelt und auf wunderbare Weiſe erhebt, während der Hochmüthige in ſeiner Geſpreiztheit niedrig und verächtlich iſt.

2) Möller in einer Abhandlung in der Zeitſchrift Katholik. Es ſind mehrere Aufſätze, „aus der Scholaſtik des hl. Thomas von Aquin,“ die ſich über 20 — 30 Quaest. der prima und prima secundae verbreiten und den Hauptinhalt derſelben, gut und mit viel Verſtändniß überſetzt, wiedergeben. So weit wir dieſe Arbeit für unſern Zweck gebrauchen konnten, haben wir es gethan.

göttlichen, vertauſcht wird, ein veränderliches iſt, ſo kann die Seele in demſelben auch keine Ruhe finden, ſondern jetzt beginnt die Veränderung und Unruhe erſt recht. Die Wandelbarkeit der Philoſophie, die ſich von Gott losgeſagt, liefert den deutlichſten Beleg dafür, denn die menſchliche Vernunft, wenn ſie nicht in Gott wurzelt, hat kein feſtes Princip. Es liegt in ihrer Abhängigkeit von Gott, daß ſie nie in ſich finden wird, was ſie ſucht. Wäre ſie überhaupt Endziel, ſo könnte das Verlangen nach einem höchſten Gute gar nie entſtehen, denn da die Seele ſich ſelbſt unmittelbar gegenwärtig iſt, ſo müßte das Verlangen ebenſo unmittelbar befriedigt werden, wie es entſteht, die Seele wäre ſtets in und durch ſich ſelbſt befriedigt. Wird ſie nun zum Endziel gemacht, ſo iſt die nothwendige Folge ein ſtetes Suchen, denn ſie ſucht einen feſten Punkt, wo keiner iſt; und weil ſie das höchſte Gut da nicht findet, wo ſie es wähnt, ſo irrt ſie unſtät und flüchtig von einem zum andern, und negirt damit thatſächlich ihr falſches Endziel.

Ganz anders verhält es ſich, wenn Gott der Mittelpunkt der menſchlichen Thätigkeit iſt. Durch die Verbindung mit dem Unwandelbaren, ewig Feſtſtehenden, wird das Veränderliche ſelbſt mehr und mehr unveränderlich und ruhig, denn die Seele participirt dadurch, daß ſie ſich dem Einfluſſe des höchſten Gutes hingibt, an ſeiner Natur [1]). Darin liegt die Wahrheit des im vorigen Paragraphen angeführten Auguſtiniſchen Ausſpruches. Man vergleiche auch größere Zeitabſchnitte mit einander, und man wird alsbald erkennen, welches im Großen und Ganzen genommen ihr Endziel iſt. Die Beweglichkeit

---

1) Amor dei facit voluntatem in summa libertate, nulli creaturae subjectam, omnibus dominantem, stabilem, fixam, firmam, quippe unitissimam in deo et in se, eoque fortissimam, plenam, saturam, divitem. Amor vero sui facit voluntatem omni creaturae subjectam, instabilem, vacillantem; quippe per multa distractam, eoque fractam et debilem, semper indigentem, vacuam, esurientem. Raymund de Sabunde theol. natur. c. 141. Ich beſitze blos den Auszug a Joa. a Comenio, nach dem ich citire.

unſerer Zeit, die Umgeſtaltung aller Verhältniſſe, iſt ein deutlicher Beweis, daß wir den Mittel- und Ausgangspunkt verloren haben, wie die Neigung zur Einſamkeit und zum Kloſterleben unter den früheren Chriſten ein Zeuge davon war, daß die Seele ſich Gott zu- und darum von der zerſtreuenden Außenwelt abwandte.

Alle und jede Berechtigung wollen wir übrigens damit dem Ich, dem menſchlichen Geiſte, nicht abſprechen. Er iſt ein ſelbſtſtändiges Weſen, kann darum auch Ziel der Thätigkeit werden, aber nicht letztes, weil dieſe Selbſtſtändigkeit eine von Gott verliehene iſt. Allein dieſe ſecundäre Abhängigkeit wird verkannt, zur primitiven geſtempelt und dadurch der menſchliche Geiſt zum höchſten Gut potenzirt und das iſt der folgenreiche Irrthum. Wir werden nämlich im Verlaufe ſehen, daß, weil das Endziel der ganzen Handlungsweiſe die Richtung gibt, die zwei Städte durch zweifache Liebe erbaut werden; die irdiſche durch die Selbſtliebe, die bis zur Verachtung Gottes geht; die himmliſche durch die Liebe Gottes, die bis zur Selbſtverachtung führt. Jene rühmt ſich in ſich, dieſe im Herrn, denn jene ſucht Ruhm bei den Menſchen, der größte Ruhm dieſer aber iſt Gott ſelbſt, der Zeuge ihres Bewußtſeins. Voll Stolz erhebt jene in ihrem Ruhme das Haupt, dieſe ſpricht zu ihrem Gott: Du biſt mein Ruhm und richteſt mein Haupt empor; Pſ. 33. In jener werden die Fürſten von der Herrſchſucht beherrſcht, über Nationen zu herrſchen, in dieſer dienen beide einander in Liebe; die Fürſten, indem ſie für die Völker ſorgen, die Völker aber durch treuen Gehorſam. Jene liebt in ihren Mächt'gen ihre Kraft, dieſe ſpricht zu ihrem Gott: Lieben will ich Dich, Herr, meine Kraft; Pſ. 17, 1. Darum auch ſuchten in jener die Weiſen, die nach dem Menſchen leben, das Wohl des Leibes oder der Seele, oder auch beider, als das höchſte Gut..., in dieſer aber beſteht die ganze Weisheit des Menſchen in der Frömmigkeit, durch welche der wahre Gott auf die rechte Weiſe angebetet wird; und ſie erwartet, als ihre Belohnung, ihn ſelbſt in der Ge-

meinde der Heiligen, nicht nur der Menſchen, ſondern auch der Engel, auf daß Gott Alles in Allem ſei. 2. Corinth. 15, 28[1]).

§. 5.

Einfluß des Objekts und der Umſtände auf die ſittliche Beſchaffenheit der Handlungen.

In den vorhergehenden §§. iſt die Hauptgrenze für die ſittlich guten und böſen Handlungen gezogen. Jene, deren Endzweck Gott iſt, ſind gut; die, welche das Ich zum Endziel machen, ſind bös. Wie es aber nicht nur ein Endziel, ſondern noch viele Ziele gibt, die im Verhältniß zum Endziel als Mittel erſcheinen, ſo gibt es nicht nur ein höchſtes Gut, ſondern auch untergeordnete Güter. Und wiederum, wie der Endzweck der ganzen Reihe von Handlungen ihre Richtung gibt, ſo iſt auch in einem kleineren Kreiſe die Richtung unſerer ſittlichen Thätigkeit durch das untergeordnete Ziel bedingt. Es entſteht jedoch die Frage: üben dieſe untergeordneten Objekte einen ſolchen Einfluß, daß ihre Liebe oder Verabſcheuung die hierauf bezüglichen Handlungen ſittlich gut oder bös macht? In dieſer Allgemeinheit gefaßt, kann die Frage bejaht und verneint werden. Das Geld kann ebenſo aus Geiz, wie aus Freigebigkeit geliebt, ebenſo aus Verſchwendung, wie evangeliſcher Armuth, verachtet werden. Auf den vernünftigen Gebrauch des Objekts kommt Alles an, und darauf, ob das Objekt an ſich der Vernunft zuwider iſt oder nicht. Fremdes Gut nehmen iſt an ſich unvernünftig, und jede darauf abzielende Handlung ſittlich bös. Dürftige unterſtützen hingegen iſt gut, und die darauf gerichtete Thätigkeit deßgleichen.

Wurde in dem Früheren gezeigt, daß jede Handlung, die dem wahren Endziel, Gott, widerſpricht, und auf ein falſches Endziel bezogen wird, ſittlich bös iſt, ſo wurde damit noch kei-

1) Aug. de civit. Dei 14. 28.

neswegs geſagt, daß auch jede Handlung, die ſittlich gut ſein wolle, unmittelbar auf Gott bezogen werden müſſe, ſondern es gibt noch ein Drittes; außer dem Uebernatürlichen ein natürliches Gute, und das iſt das vernunftgemäße Handeln. Wäre die Vernunft durch die Sünde um die Ebenbildlichkeit mit Gott gekommen, wäre jedes Erzeugniß rein natürlich menſchlicher Thätigkeit Sünde, dann müßte dieſer § ausfallen, wie er auch bei den Janſeniſten ausgefallen iſt. Sie lehrten: omnis humana actio deliberata est dilectio dei vel mundi; si Dei, charitas patris est; si mundi, concupiscentia carnis, hoc est mala. Das hat die Kirche vermöge ihres Dogmas von der Erbſünde nie behauptet, ſondern ſie ſtatuirt neben dem wahrhaft (und vollkommen) ſittlich Guten auch ein natürlich Gutes, das eben im vernünftigen Gebrauch untergeordneter Güter beſteht. Ein Heide, der Speis und Trank vernünftig gebraucht, begeht keine ſittlich böſe, ſondern eine ſittlich gute Handlung, obwohl ſie für Erlangung der Seligkeit ohne Werth iſt. Wenn eine ſolche Handlung auch nicht unmittelbar auf Gott gerichtet iſt, ſo iſt ſie ihm aber auch nicht zuwider. Denn was der Vernunft entſpricht, kann dem, der ihr das Sittengeſetz eingeboren hat, nicht widerſprechen. Wollte freilich die Vernunft ihr Verhältniß zu Gott mißkennend ſich von ihm emancipiren und nicht nur Ziel, ſondern Endziel ſein, dann käme das vorhin bemerkte in Geltung.

Wie die Schönheit eines Menſchen nicht blos dadurch bedingt iſt, daß er aus Leib und Seele beſteht, ſelbe vielmehr noch durch manche Nebendinge, Farbe, Größe ꝛc. vergrößert oder vermindert wird, ſo iſt es auch bei der Sittlichkeit. Dieſelbe iſt nicht allein durch das Endziel und Objekt bedingt, ſondern auch durch Umſtände, ſo zwar, daß wenn ein erforderlicher Umſtand mangelt, die Handlung bös wird [1]. Da dieſelben nicht zum Weſen der Handlung gehören, ſondern unter das Accidentelle gerechnet werden, ſo könnte es ſcheinen, daß ſie keinen Einfluß

---

1) Thom. 1. 2. q. 18. 3.

auf die Sittlichkeit üben. Bedenkt man aber, daß das Accidentelle gerade das iſt, was die Handlungen concret geſtaltet, ſo ſind ſie weit entfernt, etwas Gleichgültiges zu ſein. Wir haben es ja nicht mit abſtrakten, ſondern concreten Handlungen zu thun. Das Concrete iſt aber immer durch die Umſtände gegeben. Sie müſſen deßwegen hier in Betracht gezogen werden, ſelbſt wenn man davon abſehen wollte, daß das Concil von Trient die Beichtenden verpflichtet, die, die Art einer Handlung ändernden, Umſtände im Bekenntniſſe namhaft zu machen.

Nach einer herkömmlichen Aufzählung gibt es ſieben ſolcher Umſtände: quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quondo.[1]) Ihr Einfluß auf die ſittlichen Handlungen iſt ein dreifacher: entweder vermehren ſie den Werth derſelben, oder ſie vermindern ihn, oder aber ſie ändern die Art derſelben. Nicht alle Umſtände ändern die Art einer Handlung, ſondern nur jene, die abgeſehen von ihrer Verbindung mit dieſem oder jenem Objekte der Vernunft widerſtreiten oder mit ihr übereinſtimmen. Weil daher viel oder wenig nehmen der Vernunft nicht widerſtreitet, ſo ändert dieſer Umſtand, wenn er in Verbindung mit dem Stehlen gebracht wird, die Art der Handlung nicht. Die eheliche Treue brechen iſt aber ein Umſtand, der an ſich unſittlich iſt; wird er in Verbindung mit Unzucht gebracht, ſo kommt zu dieſer böſen Handlung noch jener für ſich unſittliche Umſtand, und dadurch wird die Art derſelben geändert. Es folgt dieſes auch aus dem vorhin Geſagten. Macht nämlich das Objekt einer Handlung die Handlung ſelbſt gut oder bös, je nachdem es in Uebereinſtimmung oder im Widerſtreit mit der Vernunft ſteht, ſo iſt dieſes auch bei den Umſtänden der Fall. Es kommt zu der vom Objekt herrührenden Güte oder Bosheit noch eine neue, durch die Umſtände verurſachte, und dieſe neue ändert die frühere; die Aenderung kann jedoch nie ſo groß werden, daß eine Handlung durch einen Umſtand aus einer böſen eine gute würde. Wohl aber kann durch die Abſicht (cur) eine gute bös werden.

---

1) Thomas weist die Zweckmäßigkeit dieſer Siebenzahl 1. 2. q. 7. a 3. nach.

§. 6.

Die Abſicht in ihrem Verhältniſſe zur Sittlichkeit.

Ein ſehr wichtiger Punkt iſt bei Beſtimmung der Sittlichkeit die Abſicht des Handelnden (finis extrinsecus operantis [1]). Es folgt dieſes, um von Anderm zu ſchweigen, aus der Schriftſtelle: das Licht deines Leibes iſt dein Auge; iſt dein Auge einfältig, ſo wird dein ganzer Leib erleuchtet ſein; iſt aber dein Auge ſchalkhaft, ſo wird dein ganzer Leib finſter ſein. Math. 6. 22, 23. Das Auge iſt nach der Erklärung der Moraliſten die Abſicht [2]), der Leib die Handlung.

Der Einfluß der Abſicht iſt ſo groß, daß eine vermöge des Objekts ſittlich gute Handlung dadurch nicht nur beſſer wird, ſondern einen andern, religiöſen, Charakter erhalten kann. Sie iſt es eigentlich, ſagt Stapf, die der objektiv guten Handlung den ſittlichen Lebensodem einhaucht und ſie von bloßer Legalität zur Stufe der Moralität erhebt. Almoſengeben iſt eine vermöge des Objekts ſittlich gute Handlung, wird es in der Abſicht, für ſeine zeitlichen Sündenſtrafen genugzuthun, geübt, ſo wird es ein Bußwerk, gibt man aus Liebe zu Gott, ſo wird es ein religiöſer Akt. Die Aſceten können dieſe Alchymie, die jede ſittliche That in Gold verwandle, nicht genug empfehlen. Mit vollſtem Rechte. Neben dem Stande der heiligmachenden Gnade iſt dieſe Intention es, die das Werk zu einem verdienſtlichen, wahrhaft guten macht, wovon ſpäter.

Daſſelbe Verhältniß tritt beim Unſittlichen ein. Eine an ſich böſe Handlung kann durch die Abſicht noch verwerflicher

---

1) Die Theologen unterſcheiden von ihr finis intrinsecus operis, die mit dem Objekte zuſammenfällt. Denn die Abſicht des Almoſengebens iſt Dürftige unterſtützen; in dieſer Unterſtützung liegt aber das Almoſengeben ſelbſt. Finis extrinsecus operantis iſt aber eine durch den Handelnden zum Objekt hinzukommende Beabſichtigung, wie aus dem Contert erhellen wird.

2) Hunc oculum agnosce intentionem, qua facit quisque, quod facit. Aug. 4. contr. Julian. c. 3.

werden, oder aber einen andern Charakter erhalten. Iſt das Letztere der Fall, ſo muß dem Ausſpruch des Tridentinums gemäß dieſes im Sündenbekenntniß angegeben werden [1]).

Man kann noch fragen, ob auch die nachfolgende Abſicht einen Einfluß auf die Handlung übe, ſo zwar, daß z. B. ein gereichtes Almoſen ein Bußwerk werde, wenn man, nachdem es bereits ertheilt iſt, dieſe Meinung macht. Thomas verneint es und ſagt, die Handlung müßte wiederholt werden. Gerade ſo, wie wenn nach einem gethanen Liebeswerke eine eigenliebige Abſicht ſich einſchleiche, dieſe der bereits vollbrachten That keinen Abbruch mehr thun könne [2]).

Der Hauptpunkt, der hier zu beſprechen noch erübrigt, iſt, ob alle unſere Handlungen durch die Abſicht auf Gott bezogen werden müſſen; ob auch secundum causam finalem der menſchliche Wille dem göttlichen conform ſein müſſe, d. h. weil Gott Alles aus Liebe will, ob auch der Menſch dazu verpflichtet ſei, wenn er eine ſittlich gute Handlung vollbringen will.

Die Beziehung unſerer Thätigkeit auf Gott iſt eine dreifache, eine habituelle, virtuelle und aktuelle. Ob wir aktuell, virtuell oder habituell Gottes Ehre im Auge haben müſſen bei unſerm Thun, das iſt die Frage, die von den Theologen verſchiedener Zeiten verſchieden beantwortet wurde. Mit Uebergehung des minder Wichtigen, heben wir die Hauptpunkte heraus.

Aktuell beziehen wir unſere Handlungen auf Gott, wenn wir ausdrücklich und unmittelbar Gott zu Lieb etwas unternehmen.

---

1) Hinc infertur pro praxi, quod confessarius debet interrogare poenitentem, qui se accusat furatum esse, de fine intento, nam si intenderit hoc furto, ut pecuniam haberet ad fornicandum, tunc erit nova malitia: ita si detraxerit proximo, quaerat an fortasse hac ratione intenderit impedire eum a lucro, vel aliqua dignitate consequenda. Liguori theol. mor. l. 2. tract. de act. hum. a 4. n. 39.

2) Thom. 1. 2. q. 19. a 7. in corp. et ad 2.

Beginnt man aber eine Handlung in einer beſtimmten Abſicht, alſo Gott zu Lieb, läßt aber im Verlaufe die urſprüngliche Abſicht aus dem Auge, ſchenkt z. B. Jemand den Armen eine Summe Geldes und denkt er bei der Ausbezahlung der erſten Gulden ausdrücklich, er wolle es Jesus in den Armen geben, ſpäter aber vergißt er es, ſo hat er die erſte Summe des Almoſens aktuell, die ſpätere aber virtuell[1]) um Gotteswillen gegeben. Habituell wird eine Handlung auf einen Gegenſtand bezogen, wenn ſie in einem Zuſtande, dem der Sünde oder Gnade, vollbracht wird, der zwar auf dieſe einzelne Handlung keinen ſpeciellen Einfluß übt, ihr aber dennoch eine, dem Zuſtand aus dem ſie hervorgeht, entſprechende Richtung verleiht.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß nur jene Handlungen wahrhaft gut, verdienſtlich und vollkommen ſind, die im Stand der Gnade vollbracht, alſo habituell auf Gott bezogen werden[2]). Das natürlich Gute iſt alſo von dieſer Vollkommenheit ausgeſchloſſen. Ebenſo liegt es außer dem Gebiete der Controverſe, daß blos die Seligen im Himmel alle ihre Handlungen aktuell auf Gott beziehen, den Gliedern der ſtreitenden Kirche dieſes aber unmöglich iſt. Nur iſt damit keineswegs geſagt, daß

1) Ad virtualem requiritur, quod actualis intentio finis praecesserit, nec fuerit revocata, sed continuatur per actus subsequentes, quod est perseverare non in seipsa, sed in suo effectu et virtute, in quo distinguitur ab actuali. Gotti tom. 7. S. 20. 1729.

2) Franz Sales ſpricht ſich in anſchaulicher Weiſe ſo aus: Haben wir auch nicht bei jedem einzelnen Werke die ausdrückliche und ganz beſondere Meinung, es für Gott zu verrichten, ſo iſt dennoch dieſe Meinung ſchon ſtillſchweigend in der Liebe enthalten, durch die wir mit Gott vereinigt ſind, und Kraft welcher wir, was immer wir Gutes thun können, der göttlichen Güte mit uns ſelbſt geweiht haben. Es iſt eben nicht nothwendig, daß ein Kind, das in dem Hauſe ſeines Vaters wohnt und unter deſſen Gewalt ſteht, erkläre, daß Alles, was es erwerbe, ſeines Vaters Eigenthum ſein ſoll; denn gehört das Kind ſelbſt dem Vater, ſo gehört mit demſelben ihm auch Alles an, was von demſelben abhängt. Eben ſo genügt es auch, daß wir Kinder Gottes aus Liebe ſind; denn als ſolche iſt Alles, was wir thun, gänzlich zu ſeinem Dienſte beſtimmt. Von der Liebe Gottes l. 12. c. 8.

der Erdenpilger gar nicht verpflichtet ſei, ſeine Handlungen aktuell auf Gott zu beziehen. Es iſt dieſes im Gegentheil nothwendig, wenn er dem erſten und größten Gebote genügen will [1]). Das höchſte Gebot ſtellt die Liebe Gottes über Alles als Pflicht hin. So oft es erfüllt werden ſoll, muß der Chriſt ſeine Handlungen aktuell auf Gott beziehen, denn blos dadurch wird jenes Gebot erfüllt, daß dieſes geſchieht [2]).

Die oben geſtellte Frage engt ſich nun dahin ein: iſt dieſes Gebot ſo viel umfaſſend, daß jedes andere blos um ſeinetwillen gehalten werden muß? Wer alſo ſeine Eltern aus einem andern Grunde ehrt, ſich verſündigt, weil er das Gebot der Liebe Gottes über Alles vernachläßigt, oder wenigſtens kein vollkommen gutes Werk verrichtet, weil er dieſes Gebot nicht unmittelbar vollzieht? Von dieſem Geſichtspunkte aus faßt Antoine [3]) die Controverſe, damit offenbar in ihr innerſtes Weſen eindringend. Denn nur in dieſer Form konnte die Sache unter Katholiken beſtritten werden. Der janſeniſtiſche Irrthum mit ſeiner himmliſchen und fleiſchlichen Liebe gehört gar nicht hieher, weil er nicht in der zu ausgedehnten Geltendmachung des erſten Gebotes ſeinen Grund hat, ſondern in den Folgen des Sündenfalls. Einige katholiſche Theologen aber behaupteten: weil nicht jede Handlung aktuell auf Gott bezogen werden kann, ſo muß es wenigſtens virtuell geſchehen, denn das Gebot der Gottesliebe iſt allumfaſſend. Darum ſchreibt auch der Apoſtel: ihr möget eſſen oder trinken, oder ſonſt etwas thun, thuet Alles Gott zu Ehren. 1. Cor. 10. 31. und: Alles was ihr thut, werde in Liebe gethan. 1. Cor. 16. 14. Ferner: Alles was ihr thut, mit Wort oder That, es geſchehe Alles im Namen des Herrn Jeſu Chriſti. Coloſſ. 3. 17.

---

1) Vrgl. darüber die Lehre von der Liebe in unſerm zweiten Theil.

2) Praeceptum charitatis implere homo non potest, nisi etiam omnia referantur in Deum. Thom. 1. 2. q. 100. a 10.

3) Theolog. moral. univ. dissertatio prooemica.

Der größere Theil der angeſehenſten Theologen aber verneint obige Frage. Sie lehren, es müſſen allerdings zu beſtimmten Zeiten, dem höchſten Gebote gemäß, unſere Handlungen aktuell und virtuell auf Gott bezogen werden, im Uebrigen aber genüge die habituelle Beziehung, die aus den Briefen Pauli angeführten Stellen aber entkräften ſie dadurch, daß ſie geltend machen: alle Handlungen, die habituell auf Gott bezogen oder im Stand der Gnade gewirkt werden, ſeien ja auch in der Liebe und um Gotteswillen vollbracht, mehr aber verlange der Apoſtel nicht. [1])

§. 7.

Vom Gleichgültigen.

Ehe die Lehre vom ſittlich Gleichgültigen entwickelt werden kann, muß vorerſt feſtgeſetzt werden, um was es ſich eigentlich handelt. Nicht ſelten iſt dadurch der ganze Gegenſtand verwirrt worden, daß man das nicht hieher Gehörige nicht genug ausgeſchieden hat.

Fragt man, ob es ſolche ſittliche Handlungen gebe, die für

1) Respondent aliqui, quod est consilium, aliqui quod est praeceptum, aliqui quod est finis praecepti, sicut illud: diliges dominum Deum tuum. Omnibus autem praedictis modis praedictus sermo potest intelligi. Potest enim accipi affirmative, vel negative, et affirmative dupliciter: quia hoc signum, omnia, potest ibi teneri collective, vel distributive. Si accipiatur negative, sic est praeceptum, et tunc est sensus: ita faciatis opera vestra, ut nihil faciatis contra gloriam dei. Si autem intelligatur affirmative, et hoc signum, omnia, teneatur distributive et divisim, tunc est consilium et admonitio: admonet enim apostolus secundum hunc sensum, quod quodlibet opus nostrum referamus in deum: et quodlibet divisim possumus facere et utile est nobis et expediens, si faciamus ... Si autem praedictus sermo teneatur affirmative, et hoc signum, omnia, teneatur collective, tunc non est praeceptum, nec consilium, sed finis praecepti et consilii. Ad hoc enim debemus tendere, et hoc desiderare, quod ad talem statum perveniamus, quod omnes cogitationes nostras, et affectus in Deum referamus: hoc autem tunc obtinebimus, quando Deum ex toto corde diligemus. Et sic patet, quod ex auctoritate illa apostoli non concluditur, quod aliquis peccet, cum non refert opus suum in Deum actualiter. Bonavent. in 2. sent. dist. 41. a 1. q. 3.

die Erlangung der Seligkeit oder Erwerbung von Verdienſt gleichgültig ſeien, ſo darf man ohne Bedenken Ja ſagen. Das natürlich Gute iſt nichts weniger als verdienſtlich oder vollkommen gut, und doch iſt es auch nicht ſittlich bös, alſo gleichgültig. Wenn daher das Concil von Konſtanz die Behauptung von Johannes Huß verworfen hat, daß es keine gleichgültigen Handlungen gebe, ſo glaubten manche Moraliſten, es habe damit die Lehre vom ſittlich Gleichgültigen in Schutz genommen. Mit Nichten. Man kann bezüglich der ewigen Belohnung und ewigen Beſtrafung gleichgültige Handlungen annehmen und dennoch lehren, es gibt kein ſittlich Gleichgültiges.

Man muß alſo hier von den übernatürlich ſittlichen Handlungen abſehen und ſich auf das rein natürlich Sittliche beſchränken, deſſen Maaßſtab die Vernunft iſt und darum die Frage ſo faſſen: gibt es Handlungen, die vor der Vernunft gleichgültig ſind, weder mit ihr übereinſtimmen noch ihr widerſtreiten? Auch dieſe Faſſung iſt den Theologen, um eine beſtimmte Antwort ertheilen zu können, noch zu allgemein. Sie unterſcheiden daher und ſagen: abſtrakt und dem Begriffe nach gibt es gleichgültige Handlungen, da man ſich oft Handlungen denken kann, die in keiner näheren Beziehung zur Sittlichkeit ſtehen, z. B. einen Stock aufheben. Auf die Frage aber, ob im einzelnen Fall, alſo eine unter dieſen und jenen Umſtänden eintretende, im Unterſchied von abſtrakt, concrete Handlung ſittlich gleichgültig ſei, gehen die Antworten auseinander. Die Einen antworten mit Ja, die Andern mit Nein. So groß iſt die Verſchiedenheit, daß ſelbſt der hl. Thomas und Bonaventura, die ſonſt meiſtens Hand in Hand gehen, getheilter Meinung ſind. Doch läßt ſich nicht bergen, daß die ſtrengere Anſicht größere Auktoritäten für ſich hat.

Thomas, der es beſtreitet, daß es in individuo (concret) gleichgültige Handlungen gebe, argumentirt folgendermaßen: jede concrete Handlung iſt von Umſtänden begleitet, unter die beſonders die Beabſichtigung irgend eines Zweckes gehört. Es

gehört zum vernünftigen Handeln, daß man wegen eines beſtimmten Zweckes thätig ſei. Nun iſt aber ein dreifaches möglich: entweder entſpricht die Handlung dem Zweck, dann iſt ſie ſittlich gut, oder ſie widerſpricht ihm, dann iſt ſie bös, oder ſie entſpricht und widerſpricht keinem Zwecke, weil ſie zwecklos iſt, dann iſt ſie aber gerade darum unſittlich, weil ſie zwecklos iſt, denn zwecklos handeln heißt ſo viel als unvernünftig handeln. Weil es aber keine weitere Möglichkeit gibt; ſo gibt es in individuo auch keine gleichgültige Handlungen [1]).

Bonaventura, der Chorregos der andern Richtung, macht hingegen geltend, der gütige Gott trage der menſchlichen Gebrechlichkeit und Schwachheit ſo weit Rechnung, daß nicht jede unbedeutende Handlung immer mit Rückſicht auf ein ſittliches Ziel verrichtet werden müſſe. Solche Handlungen ſeien alſo nicht bös, weil vom göttlichen Willen zugelaſſen, ſie ſeien aber auch nicht gut, weil das Zulaſſen keine Handlung zu einer guten mache, folglich gleichgültig [2]).

Macht dieſe Anſicht auch dem Herzen des frommen Cardinals Ehre, ſo iſt doch die des heiligen Thomas die richtigere. Zudem, wo es ſich um die Lehre handelt, ſoll ſich dieſe nie dem gebrechlichen Leben anbequemen, ſondern in ihrer Strenge und Heiligkeit unangetaſtet ſtehen bleiben.

§. 8.

Begriff der Sittlichkeit.

Jene freien Handlungen, die materiell und formell Gott und der Vernunft entſprechen, ſind ſittlich gut, jene die materiell oder formell gegen Gott und die Vernnnft gerichtet ſind, ſind ſittlich bös.

Man kann an einer Handlung die Abſicht, in der ſie

---

1) Thom. 1. 2. q. 18. a 9.

2) Bonavent. in 2. sent. dist. 41. a 1. q. 3.

vollbracht wird, von ihrem übrigen Weſen unterſcheiden. Das Letztere, die Materie, wird durch Objekt und die daſſelbe begleitenden Umſtände gegeben, die Form aber liegt in der Intention, in der ſie vollbracht wird [1]). Zu einer ſittlich guten Handlung gehört nun, daß alle drei Momente, Objekt und Umſtände einer= und die Abſicht andererſeits im Einklang ſtehen, während irgend ein Mangel die Handlung zu einer böſen macht. Quilibet singularis defectus causat malum; bonum autem causatur ex integra causa. Iſt alſo die Abſicht bei einer Handlung gut, das Objekt derſelben aber bös, ſo iſt die Handlung ſelbſt unſittlich. Stehlen, um Almoſen zu geben, iſt ſittlich bös. Will man aber gar die Nothlüge durch die gute Abſicht rechtfertigen, ſo iſt dieſes um ſo verkehrter, als bei derſelben ſowohl das Objekt, die Unwahrheit ſagen, als die Abſicht, Täuſchung, bös iſt.

§. 9.

Verhältniß der Sittlichkeit zur Frömmigkeit (Religioſität).

Durch die bisherige Entwicklung haben wir den Begriff des ſittlich Guten und ſittlich Böſen gewonnen, und es mag ſchon aus dieſem hervorgehen, in welchem Verhältniß die Sittlichkeit zur Frömmigkeit und die Unſittlichkeit zur Gottloſigkeit ſteht. Iſt nämlich jene Handlung ſittlich gut, die formell und materiell auf Gott gerichtet iſt, und jene ſittlich bös, die formell oder materiell, oder formell und materiell das Ich zum Endziel macht; ſo erhellt daraus ohne Weiteres, daß uns Sittlichkeit und Religioſität, in ihrer Vollendung, zuſammen=

1) Et sic ex parte objecti duplex conformitas inveniri potest. Una ex parte voliti, ut quando homo vult aliquid, quod Deus vult; et hoc est quasi secundum causam materialem: objectum enim est quasi materia actus, unde est minima inter alias. Alia ex parte rationis volendi, sive ex parte finis, ut cum aliquis propter hoc vult aliquid, propter quod Deus: et haec conformitas est secundum causam finalem. Thom. q. 23. de Veritate. Dionys. Areop. de div. nomb. c. 4. p. 4.

fallen. Das Chriſtenthum kennt auch keine wahre, vollkommene Sittlichkeit, die von der Frömmigkeit getrennt wäre, ſondern ſein höchſtes Sittengebot iſt Vereinigung mit Gott durch Liebe. „Ich bitte nicht für ſie allein, ſondern auch für diejenigen, welche durch ihr Wort an mich glauben werden, damit Alle Eins ſeien, wie du Vater in mir biſt und ich in dir bin, damit auch ſie in uns Eins ſeien: Ich in ihnen und Du in mir, damit ſie vollkommen Eins ſeien." Joh. 17. 20, 21, 23. Aber auch nur im Chriſtenthum, als der vollendeten Offenbarung, decken ſich die Begriffe von Frömmigkeit und Sittlichkeit, und es iſt dieſes ein Beweis für ſeine Abſolutheit. Eine Religion, die dem Bachus opfert und der Venus Tempel baut, negiert den Begriff der Sittlichkeit; ein Glaube, der fanatiſch den Andersdenkenden zu verfolgen gebietet, zeigt ebenfalls ſeine Incongruenz mit der Sittlichkeit.

Der Grund dieſer Congruenz von Sittlichkeit und Frömmigkeit im Chriſtenthum liegt aber darin, daß derſelbe Gott, der der Urheber der übernatürlichen Offenbarung der chriſtlichen Religion iſt, auch der **Urheber des Sittengeſetzes** iſt. Sehen wir nämlich von der uns im Chriſtenthum gegebenen Lebensnorm ab, ſo iſt das der menſchlichen Natur eingeborene Sittengeſetz der Maßſtab für Beurtheilung unſerer ſittlichen Handlungen. Wer iſt nun der Urheber des natürlichen Sittengeſetzes? das iſt die Frage, auf die Alles ankommt. Wir behaupten vorerſt, Gott iſt es. Der göttliche Wille normirt unſer ſittliches Leben, und all' unſer Thun und Laſſen wird dadurch eine **Pflicht gegen Gott**, oder die Sittlichkeit iſt zugleich Frömmigkeit. Ja, von dieſem Geſichtspunkte aus gibt es gar keine Sittlichkeit ohne Frömmigkeit. Wenn es dem, der eine ſittliche Handlung vollbringt, auch nicht zum klaren Bewußtſein kommt, daß er den göttlichen Willen vollbringt, ſo vollzieht er ihn dennoch und er vollzieht damit einen Akt der Religioſität. Das Sittengeſetz iſt, nach einem prägnanten Ausdruck J. Müller's, **Theonomie**, im Gegenſatz von **Autonomie**.

Autonomie, in dem Sinn, der Menſch ſei ſich ſelbſt Geſetzgeber und ſein Eigenwille die höchſte und einzige Norm ſeiner Thätigkeit, iſt darum das Princip der gottloſen Sittlichkeit. Dieſe ſcheidet beide Gebiete. Das ſittliche Gebiet hat ſeine eigene Sphäre und das religiöſe. Ja, ſie erklärt jedes andere, auch das religiöſe Motiv einer ſittlichen Handlung, für eine Verunreinigung und Trübung der lautern Sittlichkeit. Der Grund dafür liegt darin, daß ſie Gott für etwas dem Menſchen Fremdes, Aeußeres, wie jedes andere weltliche Ding anſieht. Geht man von dieſer Anſicht aus, dann ergibt ſich dieſe Folgerung von ſelbſt. Darf der Menſch ſein ſittliches Thun und Laſſen nicht von äußern Gegenſtänden, von Weltbrauch und Weltſitte, Geld und Gut, Ehre und Schande ꝛc. abhängig machen, und wird Gott in gleiche Reihe mit dieſen Dingen geſtellt, ſo iſt natürlich auch die aus Gehorſam gegen Gott geübte Sittlichkeit eine Trübung derſelben. Iſt aber Gott das höchſte Gut, iſt er dem Menſchen nicht etwas Fremdes, Aeußerliches, ſondern die Quelle, von der das Leben des Geſchöpfes ausgeht und das Ziel, in dem er ſich vollendet, ſo daß der Menſch, wenn er in lebendige Einheit mit Gott tritt, zugleich die Idee ſeines eigenen Lebens realiſirt, weil dieſes die Beſtimmung hat, aus, mit und in Gott zu ſein, dann iſt nur das Gegentheil der aufgeſtellten Behauptung Wahrheit.

Iſt nun aber Gott der Urheber des Sittengeſetzes, oder iſt der Wille autonom? Wir haben bisher die bejahende Antwort vorausgeſetzt. Obwohl wir ſpäter noch öfter auf dieſe Frage zurückkommen werden, ſo können wir doch auch jetzt ſchon zeigen, der Wille iſt nicht autonom, d. h., er gibt ſich nicht ſelbſt das Sittengeſetz, ſondern es iſt ihm gegeben. Oder, wenn dieſes nicht der Fall iſt, warum wirft denn der autonome Wille den läſtigen Geſetzgeber und Richter nicht aus ſeinem Innern hinaus und heißt ihn ſchweigen? Das Sittengeſetz iſt keine Angewöhnung, denn man kann es nicht abgewöhnen, es iſt kein Produkt der Freithätigkeit, ſondern mit ihrem Erwachen iſt es auch ſchon

da. Jede ſelbſtgemachte Lebensmaxime kann auch der Wille, deſſen Erzeugniß ſie iſt, wieder aufheben, das Sittengeſetz aber beharrt auch gegen den Willen und ihm zum Trotz, und weist damit auf einen höheren Gegenwillen hin, dem der ſelbſtiſche Wille zwar nicht gehorchen, den er aber doch als einen höheren anerkennen muß. Und dieſer höhere Wille, der ſich in der unbeugſamen Forderung des Sittengeſetzes ausſpricht, iſt der göttliche, ſo daß wir wieder auf den Satz zurückkommen, das Sittengeſetz iſt, im Gegenſatz von Autonomie, Theonomie und darum die Sittlichkeit auch Frömmigkeit.

Haben wir ſo das Verhältniß der Sittlichkeit zur Religioſität als das der Congruenz beſtimmt, ſo beſtimmen wir dasſelbe noch näher dahin, daß die Sittlichkeit das Subſtrat der Frömmigkeit und die Frömmigkeit die Vollendung der Sittlichkeit iſt. Sittlichkeit iſt, wenn man ſo ſagen darf, die natürliche Frömmigkeit, wie der Vernunftglauben natürliche Gotteserkenntniß. Die natürliche Gotteserkenntniß iſt aber das Abſtrakte und Allgemeine, die ſich im chriſtlichen Glauben vollendet, und an die dieſer anknüpft. Heben wir mit Luther die natürliche Gotteserkenneniß auf, ſo hat die im Glauben gegebene übernatürliche Gotteserkenntniß keinen Anknüpfungspunkt mehr. Daſſelbe iſt in der Moral der Fall. Das Judenthum hatte darum nicht blos die Aufgabe, die Erkenntniß des Einen Gottes zu bewahren, ſondern nach der praktiſchen Seite ebenſo die natürliche Frömmigkeit oder Sittlichkeit zu hegen. Man kann auch den Fortſchritt nicht nur in der Gotteserkenntniß, ſondern auch in der Sittlichkeit von Moſes bis Johannes nicht überſehen. Die Waſſertaufe war die unmittelbare Vorbereitung auf die Feuertaufe; der Anknüpfungspunkt für dieſe. Eine Frömmigkeit ohne Sittlichkeit iſt darum ein leeres hohles Geſpenſt, und wahre Frömmigkeit kann ohne Sittlichkeit gar nicht beſtehen. Wo es an dieſer fehlt, darf man unfehlbar ſchließen, es werde auch an jener fehlen. Sittlichkeit ohne Frömmigkeit kann es dagegen geben, ſo gut als einen

Vernunftglauben, ohne den poſitiv geoffenbarten, denn das Allgemeine, Unvollkommene kann ſich auch ohne das Concrete, Vollkommene finden, die Natur ohne die Gnade, aber nicht umgekehrt, blos Gnade ohne Natur finden wir nirgends in der Welt, dieſe iſt immer das Subſtrat für jene [1]). Denn wenn, wie gezeigt, allerdings jede Sittlichkeit, unbewußte Frömmigkeit, die alſo ihrer Erſcheinung nach bloße Sittlichkeit iſt, ſo hat doch die katholiſche Kirche nie geläugnet, daß dieſe Sittlichkeit ein geſundes Moment in ſich enthalte. Iſt durch die Erbſünde die Ebenbildlichkeit mit Gott, alſo auch Sittengeſetz und Freiheit, nicht ganz verloren gegangen, ſo iſt das dieſem Sittengeſetze entſprechende Handeln nie und nimmer Sünde, obwohl es andererſeits auch nicht das Vollkommene iſt, ſondern der Vollendung bedarf und ſie erhält durch die übernatürliche Sittlichkeit oder chriſtliche Frömmigkeit.

Zweites Kapitel.

Von der Sittenlehre.

§. 10.

Begriff und Eintheilung der Sittenlehre.

Die katholiſche Moraltheologie iſt die ſyſtematiſche Darſtellung des ſittlichen Lebens der Kirche.

Chriſtus iſt der Weg, die Wahrheit und das Leben. Wie

1) In dieſes Verhältniß ſtellt auch Görres die natürliche Myſtik zur religiöſen. „Erwägen wir das Verhältniß jener naturalen Myſtik, die wir zuerſt betrachtet, zu dieſer göttlichen, die wir jetzt in ihrer Eigenheit feſtgeſtellt, dann müſſen wir allerdings dieſe letztere als die bei Weitem würdigere, edlere und höhere anerkennen; aber wir können auch der andern an ſich kein Arg und keine Makel beilegen: denn die Kreatur iſt von Gott ausgegangen, und alle Bezüge in ihr gehen daher zuletzt doch auf ihn zurück, und ſo kann an ſich auch die Naturmyſtik der religiöſen nicht entfremdet ſein, ſondern iſt in ihr begriffen, und bildet ihre kreatürliche Unterlage.“ Chriſtl. Myſtik I. S. 17.

er die Wahrheit in die Kirche niederlegte, ſo auch das Leben, d. h. das Princip und die Norm des Lebens. Stellt darum die Dogmatik die chriſtliche Wahrheit in ſyſtematiſcher Einheit dar, ſo die chriſtliche Moral das chriſtliche Leben als ein organiſches Ganzes und Eines. Gerade durch dieſes Letztere charakteriſirt ſich die Sittenlehre als Wiſſenſchaft. Das ganze katholiſche Leben muß ihr eine harmoniſche Einheit werden, in der die verſchiedenen Lebensäußerungen Momente eines Geiſtes ſind. Mit dieſer Einheit hat die Wiſſenſchaft ihre Aufgabe gelöst. Die Moral muß ein Spiegelbild des ſich organiſch entwickelnden Lebens der Kirche ſein, denn die Kirche, der Leib Chriſti, belebt vom heiligen Geiſte, ſammelt die durch den Sündenfall in die Vielheit auseinandergegangene Menſchheit zur Einheit und führt ſie zurück zur Gottähnlichkeit, zum vollen Mannesalter Chriſti. Sie iſt alſo das Ideal des ſittlich chriſtlichen Lebens, ihr Leben das Vorbild, das der Moraliſt wiſſenſchaftlich nachbilden ſoll. Denn die Moral als Wiſſenſchaft iſt kein ſelbſtſtändig Producirtes, ſondern die Reproduction eines Gegebenen. Man könnte zwar glauben, das verſtehe ſich von ſelbſt. Wie wenig es ſich aber von ſelbſt verſteht, zeigt unſere katholiſche Moral ſeit mehreren Decennien, die von den in der und durch die Kirche gegebenen Normen für das ſittliche Leben abſehend die ganze Sittenlehre mit Hülfe der Pſychologie aus dem abſtrakten Begriff der Sittlichkeit heraus conſtruirte, in die ſie allerdings Citate aus der heiligen Schrift verwebte. Allein es iſt dem Moraliſten nicht weniger als dem Dogmatiker ein poſitiver Stoff gegeben [1]). Dieſem ſoll

1) Es iſt wirklich merkwürdig, wie in unſern Tagen dieſe Grundwahrheit verkannt wird. Jene Theologen, die auf dogmatiſchem Gebiete den Glauben als Baſis der Wiſſenſchaft betrachten und von ihm zur Wiſſenſchaft fortſchreiten, machen es in der Moral, ächt hermeſianiſch, gerade umgekehrt. Das Gebot der Kirche wollen ſie nicht für ihre moraliſchen Deduktionen als Baſis anerkennen, ſondern die eigene vernünftige Auffaſſung (das Wiſſen) iſt die Hauptſache und nach ihr wird die Wahrheit des ſittlichen Dogma bemeſſen, wenn

er denkend nachgehen und die einzeln gegebenen Thatſachen, Lehren, Geſetze, in ihrem realen Zuſammenhange auffaſſen. Dadurch wird die Moral, weil das ſittliche Leben durch mannigfaltige poſitive Geſetze normirt iſt, zur ſyſtematiſchen Darſtellung der Sittenlehren und Sittengeſetze [1]).

Deutlicher ſtellt ſich die Aufgabe (Aufgabe iſt blos ihr praktiſch gefaßter Begriff) der Moral heraus, wenn wir ſie mit der der Dogmatik vergleichen. Beide Wiſſenſchaften ſind theologiſche Disciplinen und es iſt ein ebenſo folgenreicher, als aus dem Princip mancher Moraliſten conſequent entſprungener Irrthum, daß die Moral zur chriſtlichen Pſychologie erniedrigt wurde. Die Moral kann freilich nicht inſofern theologiſch ſein, als Gott ihr Objekt wäre, wie dieſes in der Dogmatik der Fall iſt. Die Dogmatik faßt aber auch Gott nicht nach ſeinem bloßen Anſichſein, ſondern in ſeinem Verhältniß zur Welt. Er iſt ihr der Urgrund, aus dem alle Wahrheit hervorquillt, der Moral iſt er das Endziel, zu dem alles Leben zurückſtrömt. Die Dogmatik iſt alſo die Unterlage der Moral, auf die die Moral gegründet iſt. Es iſt, wie wir noch nachweiſen werden, ein durchaus verkehrter Grundſatz, die Moral die angewandte Dogmatik zu nennen. Nein, wie Drey ſagt, die umgewandte iſt ſie. Geht jene von Gott als dem Urgrund aus, zeigend, wie er ſich zur Rettung des Menſchengeſchlechtes zu uns herabgelaſſen hat, ſo iſt es die Moral, die durch die leuchtende Spur, die er zurückgelaſſen, Allen, die ihm folgen wollen, den Weg zum Himmel weist [2]). Es iſt alſo der umgewandte, nicht der

---

man je noch auf dieſes Rückſicht nimmt. Ein Beiſpiel. Thomas ſagt, das Faſten iſt Kirchengebot, alſo moraliſches Dogma, und nun weist er ſeine Vernünftigkeit nach, jetzt wird die Vernünftigkeit des Faſtens a priori nachgewieſen, und dann hintendrein geſagt, es ſei auch Kirchengebot, wenn dieſes nicht ganz vergeſſen wird.

1) Daß eine Entwicklung des Sittengeſetzes ſtattfinde, zeigen, um nur ein Beiſpiel anzuführen, die Reſtitutionen, die Ehegeſetze ꝛc.

2) So hat ſchon im fünften Jahrhundert das Verhältniß der Moral zur

angewandte Weg. Dort iſt es ein Herabkommen der Gottheit zur Kreatur, hier ein Hinaufſteigen der Kreatur zu Gott, dort iſt es ein Sichentäußern, ein Offenbaren der Gottheit an die Kreatur, hier ein Sichvereinigen, ein Verſenken der Kreatur in die Gottheit. Den Weg zur Vereinigung mit Gott durch die Liebe zu zeigen, iſt darum Aufgabe der Moral.

Gehen wir wieder auf das anfänglich Bemerkte zurück, daß die Ethik die ſyſtematiſche Darſtellung des chriſtlichen Lebens ſei, ſo ſtellt ſich ihre Aufgabe näher ſo, die ſittliche Thätigkeit anzugeben, durch welche der Menſch mit dem höchſten Gute vereinigt wird. Und da er dazu geſchaffen iſt, ſeinen Endzweck zu erreichen, ſo iſt er zu einer ſolchen Handlungsweiſe, welche ihn zum höchſten Gute führt, verpflichtet, d. h. die Sittenlehre iſt Pflichtenlehre. Die Pflichten gegen Gott ſchließen aber zugleich auch Pflichten gegen ſich und den Nebenmenſchen ein, weil das pflichtgemäße Verhalten gegen Gott ein entſprechendes Verhalten gegen ſich und den Nebenmenſchen zur Folge hat. So zerfällt uns die Pflichtenlehre nach einer althergebrachten Eintheilung in Pflichten gegen Gott, gegen ſich ſelbſt und gegen den Nebenmenſchen. Manche Moraliſten haben in dieſer Weiſe die ganze Ethik als Pflichtenlehre abgehandelt. Allein die Handlungen ſind ſelbſt nur Produkte von menſchlichen Anlagen und göttlichen Veranſtaltungen, ſomit muß man auf dieſe als ihre Wurzel zurückgehen, und die Moral behandelt zweitens die Lehre von den ſittlichen Anlagen und Anſtalten. Dadurch erhalten wir die zweigliedrige Eintheilung der Moral in einen allgemeinen und ſpeziellen Theil. Wir behaupten jedoch die Nothwendigkeit [1] eines dritten, in

Dogmatik Dionyſius der Areopagite aufgefaßt. Mit Verweiſung auf die Entwicklung ſeines Syſtems wollen wir hier nur eine Stelle aus der „myſtiſchen Theologie" anführen: Sed mihi detractiones sive negationes contra, ac affirmationes laudandae videntur. Illas enim a primis orsi et ad extrema per media *devenientes*, ponebamus: hic autem ab extremis ad prima et principalia *ascendentes*, omnia tollimus, ut etc. c. 2.

1) Der Nachweis wird zu Anfang des zweiten Theils geliefert.

welchem die Lehre von den ſittlichen Zuſtänden abgehandelt wird. Der Zuſtand iſt keine einzelne Handlung, wenn er auch durch Handlungen verurſacht oder vorbereitet wird, ſondern eine andauernde Beſchaffenheit, aus dem die Handlungen ſo hervorgehen, daß ſie durch ihn eine beſtimmte Richtung erhalten. Der Zuſtand iſt aber auch kein Vermögen, ſondern die beſtimmte Beſchaffenheit desſelben, wodurch es ſich leicht und beharrlich aktualiſirt. Die Zuſtände liegen demnach in der Mitte zwiſchen Vermögen und Handlungen und ſind ſo nothwendige Glieder im ſittlichen Prozeß, daß ſich ohne ſie eine Entwicklung gar nicht begreifen läßt. Die Moral zerfällt uns alſo in drei Theile: in die Lehre von den ſittlichen Anlagen und Anſtalten, in die Lehre von den ſittlichen Zuſtänden und Handlungen.

§. 11.

Quellen der Sittenlehre.

Die Quellen der Moral ſind die Vernunft, die heilige Schrift und die mündliche Ueberlieferung.

1) Die Vernunft iſt nicht eine tabula rasa, ſondern mit einem Inhalt, mit ſittlichen Grundbegriffen erfüllt. Dieſe Begriffe ſind einer Bildung und Verbildung fähig, wie es ja Völker gibt, deren Sittlichkeit Blutrache ꝛc. für kein Vergehen hält. Sucht man nun dieſes Bewußtſein von dem Getrübten zu reinigen, das Vereinzelte auf beſtimmte Grundſätze zurückzuführen, ſo entſteht dadurch die philoſophiſche Moral. Ihre Quelle iſt die Vernunft.

Die katholiſche Moral bricht über dieſe Ethik den Stab nicht, denn auch ſie anerkennt dieſe Vernunft als Quelle, ſondern wie Danzer I. Bd. S. 4 ganz richtig bemerkt: die chriſtliche Moral nimmt alle richtigen Grundſätze der Philoſophie auf; ſie ſetzt ſie vielmehr ſchon voraus. Sie ſetzt ſie voraus, wie die Gnade die Natur vorausſetzt und nimmt ſie als abſtraktes Moment in ſich auf. Gib Jedem das Seine,

handle vernünftig, dieſe und derartige Maximen anerkennt das Chriſtenthum in ihrer vollen Gültigkeit und in allen ſeinen Geboten über das Verhalten gegen den Nächſten ſchimmern dieſe Sätze als das Allgemeinſte durch. Im Chriſtenthum ſind aber dieſe Ausſprüche, von der Gnade als Lebensprincip ganz abgeſehen, durch ganz andere Motive und Beziehungen verklärt. Es iſt nicht ein bloßer Zuſatz, eine quantitative Vermehrung des Vernunftgebotes, wenn es im Chriſtenthum heißt, man ſoll den Nächſten wegen Gott und in Gott lieben, ſondern die Nächſtenliebe wird dadurch ſelbſt eine andere, eine verklärte. Der Unterſchied zwiſchen der philoſophiſchen und chriſtlichen Moral iſt ein qualitativer. Der erſte Standpunkt iſt darum nicht falſch, aber unvollkommen und erſt im Chriſtenthum findet er ſeine Vollendung [1]). Es wäre ſonach verkehrt, wenn man der Moralphiloſophie auf chriſtlichem Standpunkte allen Werth abſprechen wollte, es wäre aber auch verkehrt, wenn man ihre Ergebniſſe für vollkommen erklären und ihnen nur durch Citate aus der heiligen Schrift eine chriſtliche Signatur aufdrücken wollte. Das Chriſtenthum verachtet zwar die Natur nicht, ruht aber in einem übernatürlichen Princip, das ſo lebenskräftig iſt, daß es die natürliche Moral, die es in ſich aufnimmt, innerlich umwandelt und ſo verjüngt und wiedergeboren aus ſeinem Schooße entläßt.

2) Eine zweite Hauptquelle für die katholiſche Moral iſt die heilige Schrift des Alten und Neuen Teſtaments. Auch ſie wurde ausſchließlich zur Quelle gemacht und daraus entſtand die bibliſche Sittenlehre. Was Kuhn [2]) von der bibliſchen Glaubenslehre ſagt, hat ſeine volle Anwendung auch

---

1) Die Art und Weiſe, wie die katholiſche Ethik die Moralphiloſophie in ſich aufnimmt, zeigt ſich am deutlichſten in der Schrift des hl. Ambroſius de officiis ministrorum und ihrem Verhältniß zu der Pflichtenlehre Cicero's. Wir verweiſen deßwegen auf §. 15.

2) Kath. Dogmatik, Einleitung S. 125.

auf die Sittenlehre, ſie iſt eine halbe Moral, ſofern ihr wohl die bibliſchen Vorſtellungen und Ausdrücke als normativ gelten, die kirchlichen dagegen nur einen untergeordneten Werth haben. Die Form, in welcher dieſe bibliſche Moral auftritt, kann eine doppelte ſein, entweder die, in welche ſie z. B. Stäudlin [1]) einkleidet, oder die rationaliſtiſche. Stäudlin verlangt aber weiter nichts, als daß der Moraliſt die Lehren Jeſu logiſch ordne und in einen innern Zuſammenhang bringe. Dieſes Verfahren hat einen ſehr geringen wiſſenſchaftlichen Werth, denn logiſch zu ordnen, iſt ihre niedrigſte Funktion. „Wir betrachten, ſagt Kuhn [2]), das Wiſſen und die Wiſſenſchaft nicht etwa nur als ein Formaliſiren oder blos logiſches Analyſiren der gegebenen Wahrheit, als eine fertige, der Wahrheit äußerliche Form des Begriffs und Syſtems, als eine Art von logiſchem Fachwerk, in das man die Wahrheit einordnet, wie Aktenfascikel in einen Regiſtraturkaſten.“ Einen Vortheil hat übrigens dieſes Verfahren, die Moral behält dabei ihren poſitiven Charakter. Sobald man weiter geht, mit der jeder ſonſtigen Schranke ledigen Vernunft den Inhalt der heiligen Schrift durchdringt, ihn tiefer erfaſſen, das Weſentliche vom Zufälligen, die Hülle vom Kern zu trennen ſucht, ſo wird der Inhalt ſelbſt in Frage geſtellt. Bewußt oder unbewußt werden die bibliſchen Lehren auf die angeborenen ſittlichen Grundbegriffe zurückgeführt und ſo nach der jeweiligen Subjectivität des Moraliſten erklärt, erweitert oder eingeengt.

Die katholiſche Moral anerkennt freudig die heilige Schrift als eine Hauptquelle, aber auch ſie nicht als die einzige, ſie

---

1) Wenn man die moraliſchen Lehren Jeſu von dem übrigen Inhalt der Evangelien abſondert, ſie logiſch anordnet und in einen innern Zuſammenhang bringt, damit noch das verbindet, was die Apoſtel in ihren Reden und Briefen Moraliſches lehren, was im A. T. zur Ergänzung und Erläuterung der moraliſchen Belehrung vorkommt und überhaupt die Erkenntnißquellen der chriſtlichen Moral zu Rathe zieht, ſo erhält man ein Syſtem der chriſtlichen Moral oder eine ſogenannte theologiſche Moral. Neues Lehrbuch der Moral, 3. Ausg. S. 82.

2) a. a. O. S. 129.

iſt darum auch bibliſche Moral, aber noch **mehr**. Andererſeits iſt es nicht die ſich ſelbſt überlaſſene Vernunft des katholiſchen Moraliſten, die das chriſtliche Ethos aus der heiligen Schrift ſchöpft, ſondern er vollzieht dieſes Geſchäft an der Hand der die Schrift erklärenden Kirche.

3) Die dritte Hauptquelle der Moral iſt die **Tradition**[1]). Wir faſſen dieſes Wort im weiteſten Sinn, wornach es überhaupt alle Geſetze und Gebote der Kirche bezüglich der Sitten, ſo wie alle von ihr acceptirten Verordnungen von Synoden und Biſchöfen und endlich alle von ihr gebilligten Lehren der Kirchenväter und Moraliſten umfaßt. Man wird uns die Aufzählung aller einzelnen Quellen erlaſſen, nur eine wollen wir beſonders namhaft machen, das **canoniſche Recht**[2]).

Es hat uns oft gewundert, warum denn allein von allen theologiſchen Disciplinen die Moral von aller Tradition ſich abgeſchloſſen. Wahrhaftig, die frühere Literatur hat das nicht verſchuldet. Die Jeſuiten haben für die Lehre der Kirche, d. h. für Zuſammenſtellung der kirchlichen Entſcheidungen und für eine fortlaufende, an frühere Jahrhunderte ſich anſchließende Lehre der Moraliſten viel gethan. Sie haben der Moral den Traditionsbeweis beigefügt. Und wie viel die Scholaſtik in dieſer Beziehung geleiſtet hat, zeigt Thomas von Aquin allein. Wohin würde es führen, wenn man ebenſo aus der Dogmatik „den Schulſtaub" hinauskehren wollte? Das glauben wir auch ohne Bedenken ſagen zu dürfen, daß ſich kein Moraliſt des neunzehnten Jahrhunderts an

1) Schon von vornherein hat es in der Kirche gar nicht an der Tendenz auf die Bildung praktiſcher Dogmen gefehlt, beſonders im dritten und vierten Jahrhundert, wo man auf dem Wege dazu war, die Grundſätze für die geſammte chriſtliche Lehrpraxis in die Form der Kirchendiſciplin zu bringen durch Concilienkanones, kanoniſche Briefe ꝛc., und wer etwa bezweifelte, daß die alte Chriſtenheit auch dieſe praktiſchen Sanktionen der Kirche als Dogmen angeſehen wiſſen wollte, der braucht nur einen Blick in des Genadius Schrift de dogmatibus ecclesiasticis zu werfen. So ein Proteſtant, Rothe in ſeiner Ethik I. S. 43.

2) Vgl. Stapf, der die Quellen ziemlich vollſtändig anführt, I. §. 38—40.

Thomas ſchämen oder meinen darf, er könne aus ihm nichts mehr lernen.

Viele, ja die meiſten neueren Moraliſten, glaubten die Tradition als Quelle der Ethik erübrigen und ihre Sittenlehre zu einer katholiſchen ſtempeln zu können, wenn ſie zu der Vernunft und heiligen Schrift noch die Dogmatik hinzunehmen. Wir läugnen die große Bedeutung der Dogmatik für die Moral ganz und gar nicht, behaupten im Gegentheil, ohne gründliche Kenntniß der Dogmatik kann Einer wohl eine Pſychologie, aber keine Moral ſchreiben, dennoch können wir derſelben die extreme Bedeutung nicht beilegen, die ihr Viele vindiciren. Braun, den wir für den Repräſentanten dieſer Methode nehmen, ſetzt, ganz richtig, die Dogmatik als Grundlage der Moral voraus. Damit glaubt er ihren poſitiv chriſtlichen Charakter gerettet zu haben. Scheinbar allerdings. Allein es handelt ſich jetzt um die nähere Angabe des beiderſeitigen Verhältniſſes, und da tritt das Falſche zu Tage. Er faßt die Moral als angewandte Dogmatik, d. h. er ſetzt die Wahrheit der katholiſchen Glaubenslehre voraus und abſtrahirt ſich aus ihr praktiſche Regeln für das Verhalten. „Wir könnten Anfangs abſehen von aller poſitiven Vorſchrift und fragen: ob und welche praktiſche Vorſchriften ſich aus der Quelle herleiten laſſen und wie ſie ſich verhalten zu den poſitiv gegebenen Vorſchriften[1].“ Der Moraliſt, ſo erklärt ſich Braun beſtimmter, verweilt in lebhafter Betrachtung bei dem Inhalte der theoretiſchen Lehren Chriſti und ſieht zu, ob nicht auf den Grund derſelben die Vernunft oder das Gewiſſen eine Aufforderung an den Willen ergehen laſſe. Nach der Verſchiedenheit des Werthes, den der betrachtete Gegenſtand für die Vernunft hat und nach der Verſchiedenheit des Einfluſſes, den er auf uns übt, fordert die Vernunft bald dieſes, bald jenes ſpecielle Betragen[2]. Wo iſt nun die Poſitivität der Sittenlehre? ſie iſt

---

1) Syſtem der chriſtl.-kathol. Moral. S. 59.

2) a. a. O. S. 63.

rein verſchwunden. Hintennach kann man die ſo gefundenen Verhaltungsregeln noch durch poſitive Ausſprüche beſtätigen, wodurch ſie mehr Sicherheit erlangen. Die Dogmatik wird hiebei als eine poſitive Wiſſenſchaft vorausgeſetzt, die Moral aber als ſolche geläugnet. Bedenkt man, daß es die Vernunft allein iſt, welche die Dogmatik anwendet, aus ihr moraliſche Regeln ꝛc. abſtrahirt, ſo iſt der Subjektivität Alles anheimgeſtellt, dem Irrthum und der Täuſchung Thor und Thür geöffnet. Die Proteſtanten ſetzen auch (wenigſtens Manche) die heilige Schrift als Wort Gottes voraus, was für eine Glaubenslehre ſie ſich aber durch ihre Vernunft aus ihr bilden, iſt weltbekannt, und dieſes und kein anderes Verfahren ſchlägt Braun gegenüber der Moral ein. Er kann es ſelbſt nicht läugnen, „daß hier ſehr Vieles auf das Subjekt ankomme, welches aus jener Quelle ſchöpft. Der Irrthum und die Täuſchung bleiben hier freilich, wie in allen menſchlichen Dingen, auch in allen Wiſſenſchaften, welche aus andern Quellen ſchöpfen, möglich." [1]) Mit Unterſchied. Allerdings kann auch der Dogmatiker irren, aber er kann es um ſo weniger, je enger er ſich an die unfehlbare Kirche anſchließt. Dieſe iſt ſein Regulator. Der nach dieſer Methode verfahrende Moraliſt aber hat zum Richtmaaß und Compaß blos ſeine eigene Vernunft. Iſt das nicht ein bedeutender Unterſchied? Es iſt derſelbe Unterſchied, der zwiſchen dem katholiſchen und proteſtantiſchen Dogmatiker obwaltet. Dahin führt der Grundſatz in ſeiner ſtrengen Conſequenz: die Moral iſt die angewandte Dogmatik. Die Glaubenslehre iſt freilich Quelle für die Moral, ſie aber zur alleinigen [2]) Quelle zu machen, was nothwendig geſchehen muß, wenn ſie blos die angewandte Dogmatik iſt, das iſt falſch. Das iſt aber das Verfahren vieler neuern Moraliſten. Man ſetzt recht eigentlich eine Ehre darein, ſich von der Schule und den von der

1) a. a. O. S. 64.

2) Vgl. Braun a. a. O. S. 58. Anm. 4.

Kirche gegebenen poſitiven Vorſchriften zu emancipiren und dann aus der heiligen Schrift und einer oft dazu noch ganz oberflächlichen Kenntniß der Glaubenslehre eine Moral zu conſtruiren. Haben wir aber das Syſtem der chriſtkatholiſchen Moral von Braun beſonders im Auge, ſo geſchieht dieſes blos darum, weil dieſer Mann mit einer löblichen Entſchiedenheit und Klarheit dieſe Grundſätze entwickelt.

§. 12.

Methode der Sittenlehre.

Die katholiſche Moral iſt von Anfang an entweder vorwiegend ſcholaſtiſch, oder myſtiſch, oder kaſuiſtiſch behandelt worden. Dieſes ſind die drei Methoden. Weil aber jede eine Ergänzung zur andern iſt, beſteht die wahre Methode darin, alle drei mit einander zu verbinden [1]).

1) die Ethik ſchöpft aus den angegebenen drei Hauptquellen. Aus den gegebenen Regeln und Vorſchriften, wie ſie in Schrift und Tradition niedergelegt ſind, bildet ſie ein Syſtem, durch das das ſittliche Leben normirt iſt und dem gemäß es verlaufen muß, wenn es ein chriſtliches ſein will. Sie ſtellt nicht nur die Geſetze, den todten Buchſtaben hin, ſondern belebt dieſen, indem ſie das den Geboten und Verboten entſprechende Leben ſelbſt zeichnet. Das Leben iſt ihr blos das in Fleiſch und Blut übergegangene Geſetz. Zugleich entwickelt ſie die uns angeborenen ſittlichen Begriffe und zeigt, daß die chriſtliche Sittlichkeit dieſen nicht nur nicht widerſpricht, ſondern daß ſie in ihr aufgenommen und verklärt ſind, dadurch den Beweis liefernd, daß das Chriſtenthum die abſolute Religion iſt. Dieſes Verfahren aber nennen wir das ſcholaſtiſche, weil beſonders die Scholaſtiker dieſe

1) Jene Wiſſenſchaft, die das äußere Leben der Kirche darſtellt, wurde auch je in dieſen drei Methoden abgehandelt, die caſuiſtiſche Methode heißt aber auf dieſem Gebiete chroniſtiſch, die ſcholaſtiſche pragmatiſch und die myſtiſche providentiell.

Methode einhielten. Wenn Hirſcher[1]) meint, daß es den Scholaſtikern an wahrer Gründlichkeit und Zuſammenhängigkeit fehle, und daß ſie mehr das Bedürfniß nach Wiſſenſchaft gehabt als dieſe ſelbſt beſeſſen haben, ſo können wir dieſem Urtheil nicht beipflichten. Denn wer die Leiſtungen eines Thomas von Aquin und Bonaventura kennt, wird dieſen großen Theologen am allerwenigſten Gründlichkeit und Wiſſenſchaft abſprechen. Im Gegentheil die Scholaſtik wurde ſpäter, denn auch davon muß man die beiden genannten Männer ausnehmen, einſeitig wiſſenſchaftlich und dadurch dem Leben entfremdet. Die Belebung des Begriffs durch das Leben ſelbſt trat zurück und der Begriff allein in ſeiner abſtrakten dürren Geſtalt blieb ſtehen und wurde aus lauter Streben nach Gründlichkeit immer wieder und wieder geſpalten. Damit trat ihr Verfall ein.

2) Dem ſcholaſtiſchen Spalten und Trennen gegenüber that ein Zuſammenfaſſen des Getrennten Noth; dem kalten, hellen Lichte des Verſtandes gegenüber war Wärme ebenſo Bedürfniß, wie das Hervorheben des Geheimnißvollen. Dieſes zu bewirken war die Aufgabe, die die Vorſehung den Myſtikern anvertraut hatte. Man darf dieſes aber nicht ſo verſtehen, als ob beide volle Gegenſätze wären, die ſich ausſchließen. In der Kirche hatte der Scholaſtiker eben ſo ſein Centrum, wie der Myſtiker. Und je mehr ein Theologe den in der Kirche lebenden Geiſt in ſich Geſtalt gewinnen läßt, deſto mehr iſt er Scholaſtiker, Myſtiker und Caſuiſt zugleich. Den Beweis dafür liefern Bernhard, Thomas, Bonaventura ꝛc. Eben ſo gewiß iſt aber, daß extreme Scholaſtiker oder Myſtiker oder Caſuiſten ſich auch am weiteſten von der Kirche entfernen. Ich erinnere nur an Abälard, die deutſche Theologie und einige Moralwerke der Jeſuiten.

Myſtik iſt in unſern Tagen kein beliebtes Wort, oder aber beliebt, ſofern man durch dieſe Bezeichnung eine gewiſſe Richtung brandmarken will. Myſtik und Dunkelheit, Dunkelheit

---

1) Die chriſtliche Moral, 3. Aufl. I. S. 64.

und Schwelgen in Gefühlen, Schwelgen in Gefühlen und Unſittlichkeit, ſind bei Vielen Wechſelbegriffe, beſonders bei Solchen, die nie einen Myſtiker geleſen. Wir hingegen ſchätzen die Myſtik ſehr hoch, ſie iſt uns ein Sproſſe, und zwar ein edler Sproſſe an dem Stamme der Kirche [1]), und wir glauben jede Moral, die von der Myſtik Umgang nimmt, iſt in demſelben Grade, als ſie von ihr Umgang nimmt, einſeitig, denn die katholiſche Sittenlehre iſt durch und durch myſtiſch. Auf die Liebe gegründet, auf die volle Vereinigung mit Gott als ihrem Ziele losſteuernd, ruht ſie in der Myſtik. Die Liebe iſt und bleibt myſtiſch, und wer ſie zu jener lauwarmen Nächſtenliebe verwäſſert, iſt und bleibt Rationaliſt.

Der Aftermyſtik gegenüber gelten allerdings die gemachten Vorwürfe. Sie kennt keine Aſceſe, in der Leib und Seele zur Erlangung der Seligkeit herangezogen wird. Die myſtiſchen Zuſtände ſind dieſen Leuten vielmehr Vorwand, jede Ausſchweifung zu begehen. In der wahren Myſtik wird durch Selbſtentäußerung die Vereinigung mit Gott angebahnt, in der falſchen wird unter dem Vorwande dieſer Vereinigung der Luſt Zaum und Zügel gelaſſen. Für den Pneumatiker gibt es keine Sünde, ſie ſind „Brüder und Schweſtern des freien Geiſtes.“ Das birgt ſich aber vor den Blicken dieſer Vollkommenen nicht, daß es ſich nicht gut läßt, wenn ſie Sklaven aller Lüſte ſind. Sie ſuchen ſie darum zu unterdrücken, aber nicht durch den von der Gnade geſtählten Willen, ſondern durch übermäßigen Genuß. Um einen Hauptpunkt herauszunehmen. Die unlautern Regungen eignen ſich für dieſe Zuſtände nicht. Die Aftermyſtiker ſtürzen ſich nun in alle Laſter und ertödten dadurch den letzten Reſt von Schaam. Wird ihnen der Uebergenuß zum Eckel, herrſcht die Sünde allgewaltig, iſt das Gewiſſen abgeſtumpft und kehrt Grabesruhe in das vorher von allen Leidenſchaften aufgewühlte Herz, ſo halten

---

1) Contremui ad adspectum majestatis hujus sapientiae, verens ne, perscrutator ejus volens fieri, opprimerer a gloria, ſagt Gerſon von der Myſtik.

ſie das für jene myſtiſche Ruhe und es iſt weiter nichts als der Tod des geiſtigen Lebens.

Wieder Andere verfallen in das entgegengeſetzte Extrem des Rigorismus. Dieſen fehlt es an der wahren Grundlage der Liebe. Sie legen ſich mit ſtoiſcher Selbſtverläugnung ein hartes Joch auf, das der Liebe ſüß und ſanft iſt. Bei ihnen iſt Alles mehr forcirt als natürlich. Deßwegen gibt es nicht Wenige, die unter Myſtik Kaſteiungen bis zur blutigen Geißelung, Entbehrungen bis zum allmähligen Selbſtmord verſtehen. Allein ſo wenig in den evangeliſchen Räthen die Vollkommenheit beſteht, ſo wenig in dieſer Aſceſe die Myſtik. Das iſt Vorbereitung auf die myſtiſchen Zuſtände und weiter nichts, und daß gerade die größten Myſtiker den körperlichen Abtödtungen den geringſten Werth beilegen, dafür ließe ſich mehr als ein Beiſpiel anführen [1]. Das Weſen der Myſtik iſt die Vereinigung der Seele mit Gott in der Charitas; daß die conditio sine qua non die Losſagung von der Creatur (Ich und Nichtich) iſt, verſteht ſich von ſelbſt.

Ebenſo ſind alle Vorgänge des höheren Lebens in der falſchen Myſtik unklar und phantaſtiſch bis zur Schwärmerei, Er-

1) Multi enim, absque matura consideratione prius facta, crediderunt, perfectionem hanc constitutam esse in vitae asperitate, carnis maceratione, ciliciis, disciplinis, jejuniis et vigiliis multis, aliisque similibus corporis afflictationibus et mortificationibus . . . Quod tamen ita non est; quia licet praedicta opera et exteriores actiones aliquando sint media perfectionis acquirendae, aliquando effectus et fructus ejusdem perfectionis jam acquisitae, nunquam tamen dici potest, hanc veram perfectionem, et spiritum in illis tantum consistere . . . quam, sciendum tibi est, in alio non esse positam, nisi in cognitione bonitatis et misericordiae divinae: miseriae nullitatis et propensionis nostrae ad omne malum: in dei amore, et nostri ipsorum odio: in subjectione omnium nostrarum rerum non ipsi tantum deo, sed, ob ejus amorem, singulis quoque creaturis ejus praestanda; in cujusvis nostrae voluntatis abrenunciatione; atque in totali nostra resignatione in complacentiam divinam: quin insuper in hoc, et quidem potissimum, ut praedicta omnia velimus, et operemur ob nullum aliud motivum, quam ob dei honorem, et gloriam ob ipsius beneplacitum, et qua sic ipse vult, atque meretur ab omnibus creaturis coli, et amari. Laurentii Scapuli certamen spirituale c. 1.

ſcheinungen, die ſich in der wahren Myſtik nicht finden. Daß die Begegniſſe auf dieſer ſchwindelnden Höhe geheimnißvoll ſind, nun das beſagt ſchon der Name Myſtik. Daß ſie darum nicht ſo klar und durchſichtig ſind, wie das Alltagsleben und ſich nicht ſo beſchreiben laſſen, wie Höflichkeitsregeln, das will ich auch nicht beſtreiten, deßungeachtet findet man oft eine erſtaunenswerthe Klarheit. Dieſe Signatur drückt der Geiſt bisweilen auch der Sprache auf, wie in den Schriften der heiligen Thereſia, aber nicht immer. Die Urſache der Unverſtändlichkeit iſt vielfach auch Unbehülflichkeit in Handhabung des Wortes. So wiederholt ſich Johannes vom Kreuze ſehr oft. In ſeiner Aufſteigung des Berges Carmel quält er ſich eigentlich ab, die „dunkle Nacht" zu erklären. Aber man ſieht durch die Verworrenheit den ruhigen Spiegel der Seele. Es iſt kein Wogen und Gähren unklarer Begriffe und Bilder, ſondern der Gegenſtand iſt ihm licht und klar, aber mit dem Ausdruck muß er ringen [1]).

So viel Werth aber auch die Myſtik für den Moraliſten hat, dennoch eignet ſie ſich in ihrer Ausſchließlichkeit zum Aufbau eines Moralſyſtems nicht. Der Myſtiker führt ein in Gott verborgenes Leben und zieht ſich mehr von der Welt zurück, als daß er aktiv in ſie eingreift, um ſie umzugeſtalten. Er iſt eine Blume, die im Verborgenen duftet. Darf dieſes innerliche Leben bei keinem Chriſten fehlen, ſo iſt nicht Jeder in der Lage und hat auch nicht Jeder den Beruf, im contemplativen Leben Gott zu dienen, ſondern auch im aktiven ſeinen Willen zu vollbringen. So treibt uns die myſtiſche Behandlung der Moral

1) Weilen dieſe Lehr eine Lehr einer finſter Nacht iſt, durch welche die Seele zu Gott geführt werden ſoll, muß ſich der Leſer nicht verwundern, wenn ihm ſolche etwas dunkel oder finſter zu ſein ſcheinen wird. Ich vermeine doch, daß ſolches nur anfangs ihm widerfahren werde . . . Sollte aber Einer ſein, der ſich mit dieſer Leſung übel befinden wurde, der ſchreibe es zu meiner wenigen Wiſſenſchaft und ſchlechten Schreibart, weilen die Materie vor ſich ſelbſt gut und ſehr nöthig iſt. Doch gedunket mich, wenn man auch zierlicher und vollkommentlicher, als wir hier gethan, ſchreiben ſollte, thäte es Vielen nicht gefallen. Johannes von Kreuz in der Vorrede zu ſeinen Schriften.

von ſelbſt weiter, zu jener, die vorzüglich das aktive Leben umfaßt, und das iſt die Caſuiſtik.

3) Wie über die Myſtik, ſo bricht man auch gerne über die Caſuiſtik den Stab, vergißt aber dabei, daß auch ſie ihre Berechtigung hat. Wer auch nur ein wenig mit dem Leben bekannt iſt, wird wiſſen, wie leicht allgemeine Grundſätze aufzuſtellen ſind und wie ſchwer oft die Subſumtion einzelner Fälle iſt. Denkt man ſich dabei das eigenthümliche Verhältniß des Prieſters im Beichtſtuhl [1]), wo oft über ſchwierige Fälle entſchieden werden muß, ohne daß er ſich vorher in eine Ecke hineinkauern und an dem Ding herunterknopern kann; ſo wird die Zweckmäßigkeit der caſuiſtiſchen Lehrbücher noch einleuchtender. Oder wo ſoll man das Urtheil ſchärfen, jeden Fall nach dem betreffenden Geſetze zu entſcheiden? Vielleicht im Beichtſtuhl? Da ſollte man es nach der Anſicht der Kirche bereits geſchärft haben. Dieſer Richterſtuhl iſt ihr nicht zum Experimentiren da. Da liegt ein Hauptgebrechen unſerer Tage in der Verwaltung des Bußſakraments, weil ſich der Beichtvater meiſtens als Richter und Geſetzgeber gerirt. Man macht ſich ſo ſeine Gedanken über dieſe und jene Sünde, die autonome Vernunft (von dieſen Tagen her datirt ſich das Unweſen) bildet ein Geſetz, und nach dieſem entſcheidet man. Da braucht man freilich keine Caſuiſtik, weil man höchſtens von ein paar Vernunftwahrheiten ausgeht, z. B. es muß reſtituirt werden. Um das wie und das aber kümmert man ſich nicht, ſondern handelt nach Gutdünken. Nirgends zeigen ſich bei ſolchem Verfahren Schwierigkeiten, Alles lauft ſo eben ab, daß Viele ſich in ihrer hohen Weisheit und bei ihrem weiten Gewiſſen nur wundern, wie man zu einer ſolchen Mißgeburt, wie die Caſuiſtik iſt, nur kommen konnte.

1) Außer dem Beichtſtuhl wollen wir noch auf die Verwaltung der Sakramente aufmerkſam machen. Die heilige Schrift enthält nur den Keim, unter Leitung des heiligen Geiſtes hat er ſich allmählig entfaltet. Bis ins Kleinſte hinein hat die Kirche ordnend nnd regelnd Alles vorgeſehen. Bei dieſem Geſchäfte haben ihr einerſeits die Caſuiſten vorgearbeitet, andererſeits haben ſie die Entſcheidungen der Kirche geſammelt und zuſammengeſtellt.

Man klagt zwar, die Caſuiſten geben ſich klügelnd mit unnützen Fällen ab. Allein das Leben iſt vielgeſtaltig, deßwegen mußten die Caſuiſten ſo viel als möglich aufnehmen. Was der Eine nicht braucht, iſt dem Andern dienlich. Es iſt auch nicht zu läugnen, nicht immer haben ſie richtig entſchieden, wird aber jetzt ohne Caſuiſtik dieſer Fehler gut gemacht? Männer, die voll heiligen Eifers und mit einer nicht gewöhnlichen Gelehrſamkeit einen Theil ihres Lebens darauf verwandten, nach der heiligen Schrift, den Concilien und Vätern, Pönitenzbüchern, dem canoniſchen Rechte ꝛc. vorkommende ſchwierige Fälle zu entſcheiden [1]), die werden als unſicher und irrig verworfen, und dagegen macht ein Solcher ſeine oft ärmlich gebildete theologiſche Einſicht zu einem nicht irrenden Maaßſtab. Welche Prätenſion! Gerade dieſes, daß manche Caſuiſten trotz ihrer Sorgfalt und ihres Scharfblickes geirrt haben, ſollte zur Einſicht führen, wie oft, wie ſchwer wohl jetzt gefehlt wird [2]). Der Vorwurf, daß ſie ja ſelbſt von einander abweichen, bildet ſo lange keine Inſtanz gegen ſie, ſo lange man die katholiſche Kirche nicht zu einer öden Heide macht, auf der nur ein einziger Diſtel ſteht, denn ſo lange wird es im Unweſentlichen verſchiedene Meinungen in derſelben geben. Es iſt dieſes ſo wenig ein eigenthümlicher Fehler der Caſuiſtik, daß, von der Scholaſtik und Myſtik ganz abgeſehen, auch die Canonen der alten Pönitenzbücher nicht immer einſtimmig ſind. Pabſt Euſebius legt auf einfache Hurerei ein Jahr Kirchenbuße, Baſilius ſieben, Gregor von Nyſſa neun Jahre.

---

1) Der Jeſuite Immanuel Sa † 1596 hat aphorismi confessariorum ex doctorum sententiis collecti geſchrieben. Mit welcher Gelehrſamkeit und Pünktlichkeit dieſes Werk abgefaßt war, dafür mag dieſes zeugen, daß er 40 Jahre daran arbeitete.

2) Si magni illi viri, qui Casuistae fuere, post totam vitam in ethicae studiis insumptam, post longam experientiam, quamvis ingenio praestarent, errarunt tamen, ut praedicti eorum censores contendunt, qui erunt errores hominum, qui nec simili, imo vix ullo studio adjuvantur, nec praestant ingenio? Nonne timendum est, ne, cum caeci ipsi sint, cum eis, quos ducunt, cadant in foveam? Liguori theol. moral. dissertat. p. III. apologetica c. 2. a 7.

Verirrung iſt es aber, wenn man die ganze Moral in Caſuiſtik auflöst, denn je mehr man die allgemeinen Normen und Grundſätze in Hintergrund ſtellt und ſich blos mit einzelnen Fällen beſchäftigt, deſto leichter geht von dem Zufälligen und Beſchränkten, das dem Einzelnen immer anklebt, in die Lehre ſelbſt über und ſo geſtaltet ſich allmählig die Lehre nach dem Leben, ſtatt daß ſich das Leben nach der Lehre bilden ſollte. Zudem hat die einzelne ſündhafte Handlung, wenn ſie unter dieſen beſtimmten Umſtänden zu Tage tritt, oft ſo viel Entſchuldigendes, daß man gerne dazu verführt wird, dieſer Umſtände über Gebühr Rechnung zu tragen, ſie ſelbſt zu entſchuldigen und ſo in Laxismus zu verfallen. Man muß ja nicht glauben, dieſe Accommodationstheorie an das Leben und dieſer Laxismus, wie er ſich bei manchen Moraliſten aus der Geſellſchaft Jeſu findet, ſei das Werk eines böſen Willens, der ſich dieſer Mittel zum Zwecke der Weltbeherrſchung bedient. Nein, die Sache iſt ganz natürlich zugegangen. War die Moral einmal einſeitig zur bloßen Caſuiſtik geworden, ſo ergab ſich alles Uebrige von ſelbſt. Sie hatte damit die Feſtigkeit und Haltung, die dem Syſteme eigenthümlich iſt, verloren. Alles wurde in Frage geſtellt, Alles ſchwankend und der Probabilismus ſollte und mußte nun helfen. So liegt zum Theil die Entſtehungsgeſchichte der ſ. g. Jeſuitenmoral vor uns.

4) Das Leben iſt vorherrſchend entweder ein wiſſenſchaftliches, oder aktives, oder contemplatives, und je nachdem die Moral die eine oder andere Seite mehr in's Auge faßte, wurde ſie ſcholaſtiſch, oder myſtiſch, oder caſuiſtiſch. Wenn wir nun verlangen, daß in der Darſtellung des ſittlichen Lebens, als der Einheit des wiſſenſchaftlichen, aktiven und contemplativen, alle drei Methoden als ſich ergänzende Momente zur Geltung kommen ſollen, ſo iſt dieſes nicht ſo zu verſtehen, daß ſie mechaniſch an einander hingereiht werden, obwohl der erſte Theil beſonders eine ſcholaſtiſche, der zweite, die Lehre von den Zuſtänden, eine myſtiſche und der dritte eine caſuiſtiſche Färbung erhalten

wird, ſondern organiſch mit einander verbunden, ſollen ſie eine höhere Methode gründen, die darum weder einſeitig ſcholaſtiſch, oder myſtiſch, oder caſuiſtiſch iſt, ſondern dieſe Eigenſchaften zugleich beſitzt. Verwahren wir uns daher gegen eine mechaniſche Aneinanderreihung, ſo noch viel mehr gegen eine Auflöſung dieſer drei Methoden in die moraliſirende der neuern Zeit. Dieſe iſt weder ſcholaſtiſch noch myſtiſch, noch caſuiſtiſch, ſondern ein mehr oder weniger geiſtreiches oder geiſtloſes Geſchwätz über Tugenden und Laſter, der erbauliche Ton iſt in ihr der vorherrſchende und das Ganze eine continuirliche, unpopuläre moraliſche Predigt.

Drittes Kapitel.

Geſchichte der Sittenlehre.

§. 13.

Inhalt und Abtheilung derſelben.

Wird die Geſchichte der Moral vorzüglich jene Schriften ins Auge faſſen, welche die Sittenlehre als Syſtem darſtellten, ſo darf ſie doch die wiſſenſchaftliche Entwicklung und Bearbeitung einzelner Sittenlehren darüber nicht ganz zurückſetzen. Es walten nemlich hier dieſelben Gründe ob, die in der Dogmatik Geltung haben [1]. Durch die Bearbeitung einzelner Theile und ſittlicher Dogmen iſt die ſyſtematiſche Auffaſſung und Darſtellung immer mehr oder weniger bedingt.

Die Geſchichte der Moral zerfällt uns in vier Perioden, deren erſte das patriſtiſche Zeitalter umfaßt, die zweite erſtreckt ſich über das Mittelalter, die dritte nimmt den Zeitraum von der Reformation bis zur Aufhebung des Jeſuitenordens ein und die vierte geht von da bis auf unſere Zeit. Daß die Moral-

---

1) Vgl. Kuhn, kathol. Dogmatik I. S. 170.

geſchichte in vier Perioden abgehandelt werden muß und welches die Eigenthümlichkeit einer jeden iſt, durch die ſie ſich von den andern Zeiträumen unterſcheidet, wird die Darſtellung ſelbſt zeigen.

Erſte Periode.

§. 14.

Das patriſtiſche Zeitalter.

Iſt der Lehrvortrag des Herrn einem klaren See zu vergleichen, in deſſen ſtiller Tiefe ſich der Himmel abſpiegelt, ſo der aller Ihm folgenden, den ihm entſpringenden Gewäſſern, die bald als ruhiger Strom dahinfließen, bald der Quelle gleich aus ihm hervorſprudeln, bald wie ein brauſender Waldbach dahinrauſchen. Immer aber iſt es das eine Waſſer, das in ihnen fließt, denn ſo verlangt es der Eine Gott, der Eine Glaube, die Eine Kirche, die Eine Taufe.

Ohne uns bei dem Verhältniß der altteſtamentlichen Sittenlehre zu der neuteſtamentlichen und der blos aus den heiligen Schriften des neuen Teſtaments geſchöpften Sittenlehre länger aufzuhalten,[1]) gehen wir ſogleich auf das zweite Jahrhundert nach Chriſtus über.

---

1) Vergleiche hierüber Hirſcher's Moral. Wir finden hier, am Eingang dieſes Kapitels, die Bemerkung nothwendig, daß die folgende Geſchichte der Moral Vielen zu ausführlich, Vielen zu fragmentariſch und zu kurz ſcheinen wird. Was zuerſt die Ausführlichkeit betrifft, ſo glaubte ich dieſelbe genauer entwickeln zu müſſen, da, wenigſtens nach meinem Wiſſen, gar keine ſolche Geſchichte von katholiſcher Seite vorhanden iſt, denn die ganz allgemeinen Bemerkungen Hirſcher's und die Büchertitel Wanker's können offenbar dafür nicht gelten. Das Folgende ſoll alſo eine Lücke ausfüllen. Daß ich Proteſtanten, z. B. Stäudlin, nicht ausgeſchrieben, ſondern die bedeutendſten Moralwerke aller vier Perioden ſelbſt ſtudirt und ſo aus den Quellen geſchöpft habe, ſollte die Darſtellung ſelbſt zeigen. Was aber die fragmentariſche und zu kurze Darſtellung betrifft, ſo nehme man in Anſchlag, daß 1) die Geſchichte im Verhältniß zu den andern Theilen der Moraltheologie ſtehen ſoll, 2) daß ich als Land=

Es iſt iſt nicht die Aufgabe der Kirche, das ihr anvertraute ſittliche Dogma zu einem Syſtem zu verarbeiten, aber ſie läßt ſolche Männer aus ihrer Mitte, die Beruf und Fähigkeit dazu haben, daſſelbe wiſſenſchaftlich zu geſtalten, gerne gewähren. Andererſeits iſt es aber auch erklärlich, daß die ſyſtematiſche Zuſammenfaſſung nicht das Erſte und anfangs noch mangelhaft ſein wird, denn zuvor müſſen die einzelnen Theile und Momente vollſtändig ausgewickelt ſein, ehe ſie wieder zu einem organiſchen Ganzen verwoben werden. So geſtaltet ſich der Erkenntnißproceß im Einzelnen, ſo im Ganzen. Wir finden daher in dieſer wenn ich ſo ſagen darf, zeugenden Periode meiſtens ſolche Schriften, in denen einzelne Theile der katholiſchen Ethik ausführlich behandelt werden. Daß beſonders einige ſogleich zu nennende Lehren mit großer Vorliebe behandelt wurden, dazu trug der eigenthümliche Charakter des Chriſtenthums nicht weniger bei, als die damaligen Zeitverhältniſſe. Es iſt nemlich natürlich, daß die Chriſten den Glanzpunkt ihrer Moral, den alle übrigen Lehren belebenden und verklärenden Mittelpunkt zuerſt berückſichtigten. Dieſes ſind aber die drei theologiſchen Tugenden, Glaube, Hoffnung und Liebe, beſonders die letztere [1]. Aber auch von dieſen drei, ſie zuſammengenommen, finden wir vor dem heiligen Auguſtinus keine wiſſenſchaftliche Bearbeitung, wohl aber ſehen

---

pfarrer nicht über ſo viele Hilfsmittel zu gebieten habe, 3) endlich bin ich ſelbſt kein Gelehrter, kann darum auch nicht für Gelehrte ſchreiben, ſondern als Pfarrer habe ich, vorzüglich die praktiſche Brauchbarkeit im Auge behaltend, für Pfarrer geſchrieben.

1) Schon Polycarp ſchreibt: aedificari poteritis in fide, quae vobis est data, quaeque est mater omnium nostrum, subsequente spe, praecedente charitate in deum et in Christum et in proximum. ep. ad Phil. c. 3. Ignazius nennt den Glauben und die Liebe initium vitae et finis und ſtellt ihr Verhältniß ſo dar. Principium quidem fides, finis vero charitas. Haec autem duo in unum coeuntia a deo sunt; omnia vero alia ad probitatem consectanea sunt. ep. ad Ephes. c. 14. edid. Hefele. Im Folgenden werden wir blos die Bücher namhaft machen, der Inhalt derſelben wird aber in der Moral bei den einſchlägigen Stellen zur Sprache kommen.

wir jene Seiten derſelben mit heiliger Begeiſterung preiſen, deren Hervorhebung die damalige Weltlage forderte, und das iſt das Martyrium, die Virginität, Wohlthätigkeit und das Gebet. Im Marterthum vollendete ſich Glaube, Hoffnung und Liebe. Der Martyrer legte Zeugniß für den Herrn ab, dafür, daß eine göttliche Ueberzeugungskraft in ſeiner Lehre liege, welche nicht einmal des Todes Schrecken beſiegen könne. Voll Hoffuung eilt er zu Jeſus und wird von ihm mit dem Gruße: Geliebter Bruder! bewillkommnet [1]. Dadurch ſollten die Heiden erkennen lernen, was die chriſtliche Liebe vermöge, die voll Freude dem Tode entgegeneilte, um zu ihrer gekreuzigten Liebe (Ignazius v. Ant.) zu gelangen; dadurch ſollten ſie erkennen lernen, welcher Unterſchied zwiſchen ihrer und der chriſtlichen fortitudo obwalte. Darum durchzieht die Lehre vom Martyrium, bald es preißend, bald zur Ausdauer mahnend, die Schriften der Väter, ſo lange die Verfolgungen währen.

Die zweite Hauptlehre, die vielfältig entwickelt wurde, war die von der Keuſchheit, ſowohl von der ehelichen als der Virginität [2]. In ihr zeigte das Chriſtenthum ſeine weltüberwindende Kraft nicht weniger als im Martyrium, in ihr offenbarte es ſeine Blüthe. Darum ruft Cyprian die Worte aus: Sie (die Jungfrauen) ſind die Blüthe der kirchlichen Ausſaat, die Zierde und der Schmuck der geiſtigen Gnade . . . Gottes

---

1) Cf. Clem. Alex. strom. 4. 4. Ueber das Martyrium haben geſchrieben. Origenes exhortatio ad martyrium. Phileos de laude martyrum. Tertullian ad Martyres. Cyprian de exhortatione martyrii ad Fortunatum. Sodann gehören die Martyreracten hieher und was noch von ſpäteren Schriftſtellern in Briefen und Predigten zum Lob des Martyriums geſagt wurde.

2) Clemens Rom. epistolae duae ad virgines. Methodius symposion s. convivium decem virginum. Tertullian de virginibus velandis. Cyprian de habitu virginum. Gregor Nyss. de virginitate. Gregor Naz. poema de virginitate. Ambrosius de virginitate perpetua S. Mariae, de virginibus ad Marcellinam sororem. Hieronymus de custodia virginitatis; de virginitate perpetua B. V. M. de virginit. adv. Jovinianum. Augustinus de sancta virginitate.

Bild, in dem die Heiligkeit des Herrn ſich wiederſpiegelt, der hehre Theil der Heerde Chriſti. In ihnen freut ſich die Kirche und in ihnen entſproßt ihrem glorreichen geſegneten Mutterſchoos ſein reichlicher Flor, und um ſo viel der Jungfrauenſtand ſeine Anzahl mehrt, um ſo viel hebt ſich die Freude der Mutter" [1]). Der Grund dieſes hohen Preiſes liegt nicht darin, daß ſich die Jungfräulichen keinem Menſchen verlobten, ſondern daß ſie ſich Chriſtus verlobten, daß ſie im buchſtäblichen Sinne des Wortes Bräute des Herrn ſein wollten. Jene glühende Liebe, jene ſtarke Hoffnung, jener felſenfeſte Glaube drückt ſich in der Virginität aus, die die Welt bei Seite ſetzt, um allein Jeſus zu haben und zu leben; jene hohe Liebe drückt ſich in ihr aus, die das Geheimniß der Vermählung Chriſti mit ſeiner Kirche, von der die Ehe ein Abbild iſt, voll realiſiren will. Damit wird auch zugleich klar, warum die Väter, in Uebereinſtimmung mit der Kirche, die Virginität der Ehe vorzogen. Die Verlobung und ungetheilte Vereinigung mit Chriſtus galt ihnen mehr, als die abbildliche Vollziehung dieſer Vereinigung in der Ehe. Zugleich war die offene Darlegung dieſer Lehre, wenn auch nicht bezweckt, eine Polemik gegen das Heidenthum und die Häreſie, denn wie wollte ſich die heidniſche *temperantia* mit dieſer Hoheit meſſen?

Neben den genannten beiden Theilen der chriſtlichen Ethik war es beſonders noch die Lehre von der Wohlthätigkeit und Nächſtenliebe überhaupt, die mit Vorliebe dargeſtellt wurde. Fern von blos philanthropiſchen Motiven wurde ſie als ein Ausfluß und eine Pflicht der Gottesliebe hingeſtellt und dadurch nur konnte ſie jene wahrhaft heroiſchen Thaten hervorbringen. Der Arme galt jenen Chriſten immer mehr als der Reiche, denn ſie ſahen in ihm den hungernden, nackten, gefangenen Jeſus. Sie erwieſen ihm lieber als dem Reichen ihre Dienſte, weil ſie wußten, daß er es nicht mehr vergelten könne, und darum Gott gleichſam ihr

1) De habitu virginum bei Möhler Patrol. S. 822.

Schuldner werde. Sie machen uns Gott zum Vergelter, ſchreibt Ambroſius, darum thuet ihnen aus Kräften Gutes. Aus eben dieſem Grunde darf auch Keiner fürchten, erinnert Cyprian, arm zu werden [1]). Dieſe Wohlthätigkeit erſtreckte ſich übrigens nicht nur auf das Almoſengeben im engeren Sinn, ſondern auf die geiſtigen und leiblichen Werke der Barmherzigkeit überhaupt, gerade ſo, wie die Virginität nur der Gipfelpunkt der Enthaltſamkeit war. Wenn nun Ambroſius und die Väter vor und nach ihm dieſe Wohlthätigkeit in Parallele ſtellten mit der heidniſchen *justitia*, ſo erwies ſich die Göttlichkeit des Chriſtenthums eben ſo glänzend, als wenn Clemens die heidniſche *prudentia* mit der chriſtlichen Gnoſis vergleicht.

Die letzte endlich mit dieſer verwandte Lehre, die mehrfach bearbeitet wurde, war die vom Gebet [2]).

Mit dem Weizen wächst aber das Unkraut auf, darum ſehen wir auf der andern Seite die Kirchenväter, wie ſie ſich bemühen, die Natur des Böſen zu erkennen, wie ſie warnen vor Götzendienſt und Sünden überhaupt und endlich welche Vorſchriften ſie über Buße und die Zurückführung des Gefallenen [3]) zu Gott geben.

Eben ſo wurden während dieſer Zeit die Grundlagen des ſittlichen Lebens, die Lehren von Gnade, Freiheit und Geſetz bald von dem einen bald von dem andern Vater dem Irrthum gegenüber in ihrer Wahrheit nachgewieſen. Wider die Antinomiſtiker behaupteten ſie die Geltung des Geſetzes, den Manichäern und Fataliſten gegenüber lehrten ſie mit eben dem Nachdruck die Freiheit des menſchlichen Willens, als ſie wider andere Irrthümer die Nothwendigkeit der Gnade vertheidigten.

---

1) De opere et eleemosyn. c. 9.

2) Origenes de oratione. Tertullian. de oratione. Cyprian. de oratione dominica. Gregor Nyss. homil. de oratione. Basilius hom. de oratione et gratiarum actione. Ephrem sermones de oratione et amore pauperum.

3) Tertullian. de poenitentia. Cyprian. de lapsis. Ephrem de poenitentia, 4 serm. Ambrosius de poenitentia.

Kurz, faſſen wir Alles zuſammen, ſo ſtellt uns die ganze Periode ein großes Moralſyſtem vor Augen, von dem dieſer Kirchenvater beſonders dieſe, ein Anderer jene Lehre entwickelte und es bedurfte nur des ordnenden, Alles überblickenden Geiſtes, der die einzelnen Glieder zu dem Einen Leib zuſammenfügte und wir haben das vollendete Syſtem vor uns. Jeder dieſer Väter beſchrieb nemlich eine Seite, eine Tugend der Kirche, ſie aber iſt der Leib Chriſti, die perſonificirte Charitas, daher der Einklang bei aller Mannigfaltigkeit, daher das Zuſammenpaſſen des zeitlich und örtlich Getrennten. Dieſer ſyſtematiſch ordnende Geiſt aber begegnet uns im Mittelalter in einem Thomas von Aquin, Bonaventura ꝛc. Doch auch in dieſer Periode fehlt es nicht an Männern, die die chriſtliche Sittenlehre als ein Syſtem darzuſtellen ſich bemühten. Denn als ſich das Heidenthum und die Häreſie mit ihrer Wiſſenſchaft brüſteten und in ſtolzem Dünkel die chriſtliche Lehre eine kindiſche [1]) nannten; wurde unter den Chriſten das Bedürfniß rege, Wiſſenſchaft durch Wiſſenſchaft zu bekämpfen und dem Syſtem ein Syſtem entgegenzuſtellen. Denn jene Zeiten, in welchen ſich ruhig und ſtill die im Ethos als Keim eingeſchloſſene Wiſſenſchaft, von ſelbſt, ohne äußern Anſtoß, zu einem Syſtem entwickelte, waren für die Kirche noch nicht gekommen. So ſehen wir Clemens von Alexandrien gegen die damalige Philoſophie und den Gnoſticismus, Auguſtin gegen die Manichäer, Ambroſius gegen Cicero's Pflichtenlehre, eine chriſtliche Moral ſchreiben, während ebenſo Dionyſius Areopagita, dem neuplatoniſchen Myſticismus gegenüber, den Grund für die chriſtliche Myſtik legte. Doch darf man auch bei dieſen Vätern keineswegs eine abgerundete, von den Glaubenswahrheiten abgeſonderte Moral ſuchen, wenn ſie auch in den jetzt zu nennenden Schriften das Hauptgewicht auf die Moral legen.

---

1) Vergleiche unten Clemens Alex.

§. 15.

Fortſetzung.

Moralſyſtem des hl. Clemens von Alexandrien, Auguſtin, Ambroſius, Dionyſius Areopagita.

1) Die drei bedeutendſten Schriften des heiligen Clemens von Alexandrien, ſind die *cohortatio ad gentes* (*λογος προτρεπτικος*), der *paedagogus* und die *stromata*, die alle drei in einem innigen Zuſammenhange ſtehen. Die erſte, cohortatio ad gentes, iſt an die Heiden gerichtet. Er widerlegt in ihr die heidniſchen Irrthümer, deckt ihre dem natürlichen Sittengeſetze widerſtreitende Lebensweiſe auf und ſucht dadurch die Sehnſucht nach dem Chriſtenthume rege zu machen. Dieſem mehr negativen Theile folgt im Pädagogen der poſitive, in dem zum chriſtlichen Leben ermuntert wird, einerſeits durch Aufſtellung reiner Sittengeſetze, andererſeits durch Vorhalt von Beiſpielen und Vorbildern. Dieſen Vorſchriften und Vorbildern ſoll die Seele nacheifern, an ihnen ſoll ſich die Uebermacht der Affecte brechen und das kranke Gemüth ſich erheben. Der Pädagog iſt beſonders Arzt, der die Seele zur dritten Stufe der Erkenntniß der Wahrheit, die frei und heilig macht, vorbereitet. Iſt aber die Seele unter den Händen des Arztes geſundet, ſo daß ſie deſſen nimmer bedarf, dann kommt der Pädagog als Lehrer, und hievon wird in den Stromata gehandelt.

Thomas v. Aquin theilt irgendwo das Leben in das ſinnliche (voluptuosa nennt er es, wenn wir nicht irren), aktive und contemplative ein. Dieſe Eintheilung liegt, nach unſerer Anſicht, der Moral des Clemens zu Grunde. In der cohortatio beſchreibt er das ſinnliche, in dem Pädagogen das aktive und in den Stromata das contemplative Leben.

Die Ermahnungsrede an die Heiden, die ſich mit erdrückender Gelehrſamkeit über das heidniſche Leben verbreitet, gewährt für unſern Zweck wenig Ausbeute, weßwegen wir ſogleich

zum Pädagogen übergehen. Er beſchäftigt ſich nach der ausdrücklichen Erklärung des Clemens mit dem Thun, nicht mit der Lehre, und ſeine Abſicht iſt, die Seele zu beſſern, nicht aber zu belehren [1]. Die Schrift ſelbſt zerfällt in drei Bücher, von denen ſich das erſte zu den beiden andern, wie der allgemeine Theil zum ſpeciellen verhält.

Das erſte Buch beginnt damit, daß der Pädagog ſündelos, das Vorbild, nach dem ſich Alle geſtalten ſollen, ſein müſſe. Dieſer Pädagog iſt Jeſus der Gottmenſch, der als Gott die Sünden vergibt, als Menſch uns zur Buße leitet (c. 3). Als unſer Führer muß er irrthumslos uns den Weg des Heiles zeigen, damit nicht ein Blinder den andern führt (ibid.), wir aber müſſen uns als Kinder ſeiner Leitung überlaſſen. Denn Kinder ſind wir Chriſten (c. 5). Sind wir aber auch Kinder, ſo iſt doch unſere Lehre nicht kindiſch, wie jene Wiſſensſtolzen wähnen, ſondern gerade der Kindesſinn macht uns vollkommen und reif zu jeder Erkenntniß (c. 6). Auf doppelte Weiſe führt aber der Pädagog ſeine Zöglinge durch Liebe und Furcht, Milde und Strenge, denn die auf ſein liebevolles Wort nicht hören, ſollen durch Drohungen geſchreckt werden. Immer aber iſt Einer und derſelbe unſer Pädagog, der Sohn, das Wort Gottes (c. 7—13). Dem Gnoſticismus gegenüber erklärt er hier, daß Gott ebenſo Urheber des Alten wie des Neuen Teſtaments ſei, weßwegen auch die altteſtamentlichen Sittengeſetze bindend für den Chriſten ſeien.

Obwohl nun Clemens auf der einen Seite den Pädagogen als den menſchgewordenen Sohn Gottes, als dieſe hiſtoriſche Perſon hinſtellt, der durch die Gebote des Alten und Neuen Teſtaments uns Anweiſung zum chriſtlichen Leben gibt, ſo nennt er doch auch die durch den Logos erleuchtete Vernunft unſern Lehrmeiſter und beurtheilt beinahe durchgängig das ſittliche Leben darnach, ob es mit der Vernunft übereinſtimme oder nicht, ein Verfahren, das in den Stromata nimmer zum Vorſchein kommt.

---

1) Paedag. l. 1. c. 1.

Denn während er im Pädagogen die mehr natürliche Sittlichkeit, wie ſie ſich im aktiven Leben offenbart, darſtellt, deren zureichender Maaßſtab allerdings die erleuchtete Vernunft iſt, ſchildert er in den Stromata das contemplative Leben, zu deſſen Normirung die Vernunft nimmer zureicht. Man darf dieſes freilich nicht ſo verſtehen, als ob er hier ausſchließlich eine Moralphiloſophie ſchreibe, und in den Stromata die chriſtlich-myſtiſche. Davon iſt keine Rede, aber vorherrſchend ſchlägt er in dem einen Werke dieſen, in dem andern jenen Weg ein. Es laſſen ſich darum auch die meiſten Vorſchriften im Pädagogen auf die vier Cardinaltugenden zurückführen und ſeine Definition der Tugend ſtimmt hiemit vollkommen überein, denn ſie iſt ihm die der Vernunft durch das ganze Leben unterworfene Gemüthsſtimmung c. 13 [1]), und das Leben des Chriſten ſoll eine fortlaufende Kette vernünftiger Handlungen ſein ꝛc. (ibid.), während die Sünde Widerſtreit gegen die Vernunft iſt [2]). Der Unſittlichkeit des Heidenthums gegenüber, das ſcheint uns der Gedankengang des Heiligen zu ſein, wollte er auf die ſchönſte Blüthe des chriſtlichen Geiſtes im contemplativen Leben durch die Darſtellung des aktiven vorbereiten, auf die rein chriſtliche Sittlichkeit durch die dem Naturgeſetz entſprechende einleiten, ohne daß er damit in eine rationaliſtiſche Auffaſſung verfallen wäre. Im Gegentheil hat ſein von der edelſten Myſtik getränkter Geiſt auch dem Pädagogen durchaus eine übernatürliche Signatur aufgedrückt.

Nachdem ſo Clemens die Begriffe von Gnade und Geſetz, Sünde und Tugend, Anfang und Endziel des ſittlichen Lebens theils entwickelt, theils angedeutet, geht er im zweiten Buche auf das Einzelne mit der Genauigkeit eines Caſuiſten ein. Er tadelt Schlemmerei, die ſich ebenſo im Uebermaaß als in Leckerhaftigkeit kund gibt; tadelt übertriebenen Aufwand im Haus-

---

1) Ipsa enim virtus est animae consentiens affectio, rationi subjecta per totam vitam.

2) Quidquid est praeter rectam rationem, id est peccatum c. 13.

rath, lautes Gelächter, unzüchtige Reden, den Gebrauch duftender Salben, die Bekränzung des Hauptes mit Blumen (c. 1—8); des Schlafes ſoll man nicht zu viel pflegen; lieber unter der Nacht aufſtehen und Gott preiſen (c. 9); die Ehe ſchätzt er hoch, mahnt aber zum keuſchen Gebrauch derſelben, und verbietet die eheliche Beiwohnung, wenn die Frau einmal ſchwanger iſt.

Das dritte Buch beginnt er mit den Worten: Selbſtkenntniß ſei die größte Wiſſenſchaft, weil, wer ſich ſelbſt kenne, auch Gott kenne und ihm ähnlich werde, worin die wahre Schönheit des Menſchen beſtehe, die mit der Charitas zuſammenfalle. Dieſem Bilde ſtellt er eine heidniſche Schönheit gegenüber in ihrem Flitterſtaate und vergleicht ſie egyptiſchen Tempeln. Dieſe ſeien von Außen mit Malereien und Sculpturarbeiten bedeckt, mit Gold verziert ꝛc., die Opferprieſter ſingen mit gravitätiſcher Miene ihrem Gott Loblieder und fragt man nach dieſem, tritt man in's Innere des Heiligthums, was erblickt man? — eine Katze, ein Krocodill oder eine andere ähnliche Beſtie, die ſich auf einer purpurnen Decke wälzt. So die Frau, hinter deren Prunk und Putz ſtatt des gottähnlichen Herzens eine grauſe Höhle liegt, in der das Ungethüm der Wolluſt hauſet. Hierauf geht er wieder auf das Leben in ſeinen verſchiedenen Geſtalten ein; tadelt die öffentlichen Bäder als gegen die Schamhaftigkeit verſtoßend, warnt vor Reichthum, ohne daß er ihn als ſündhaft verwirft, ſondern verlangt rechte Anwendung deſſelben (c. 1—6). Männer ſollen ſich im Ballſpiel, durch Arbeit im Hauſe oder Felde zur Aufheiterung und Erholung üben. Denn Vergnügen im rechten Maaße genoſſen, iſt nicht verboten, vielmehr ſoll man ſich vor Kopfhängerei ebenſo hüten als vor Genußſucht und die Mittelſtraße wandeln, die ſich von beiden Extremen frei hält (c. 10). Nachdem er noch über Dieſes und Jenes Vorſchriften gegeben, ſtellt er die Sittenlehren kurz zuſammen und begründet ſie durch Ausſprüche der heiligen Schrift und ſchließt ſodann mit einem Hymnus auf den Pädagogen Chriſtus.

Auf die im Pädagogen gewonnenen Reſultate baut Cle-

mens ſofort die Sittlichkeit der Vollkommenen, des Gnoſtikers. Auf dieſem Gebiete iſt nicht mehr die Vernunft Norm und Richtſchnur des ſittlichen Handelns, ſondern Chriſtus iſt Urgrund und Endziel [1]), Urgrund, ſofern aus ihm alles höhere Leben hervorquillt, ſofern er der Oelbaum iſt, dem der Gnoſtiker als Zweig eingepfropft iſt [2]); Endziel, ſofern ſich der Gnoſtiker mit ihm im Schauen [3]) und in der Liebe vereinigen ſoll [4]). Das Fundament und die Wurzel dieſer Vereinigung iſt aber der Glaube, der nach ſeiner theoretiſchen Seite ein Erkennen der Wahrheit, nach der praktiſchen ein Hingeben und ſich Aufſchließen gegen dieſelbe iſt. So ſproßt ihm aus dieſer einen Wurzel ein doppelter Stamm auf, deſſen Krone Schauen und Liebe iſt.

Der Glaube iſt ein Erkennen und Anerkennen der göttlichen Wahrheit wegen Gott. Die göttliche Auktorität iſt der Grund ſeiner unerſchütterlichen Feſtigkeit und Sicherheit, die darum keiner Demonſtration bedarf [5]). Dennoch kann er weiter gebildet und entwickelt werden. Denn die Vollkommenheit des Glaubens iſt von dem gemeinen Glauben wohl zu unterſcheiden [6]). Seine Vollendung aber beſteht in der Gnoſis, dem unwandelbaren Erkennen und Schauen aller Dinge in ihrem Urgrunde, in Gott. Dieſe Gnoſis iſt ein ſo hohes Gut, daß wenn ſie von der Seligkeit getrennt wäre, was aber nicht der Fall iſt, und der Menſch zwiſchen ihr und der Seligkeit zu wählen hätte, er ohne Bedenken die Gnoſis wählen würde [7]). Zu dieſer Höhe gelangt der Vollkommene aber durch die Gnade, denn die Gnoſis

---

1) Strom. lib. 7. c. 10. S. 343. Da ich blos die collectio patr. von Caillau beſitze, bezieht ſich die Seitenzahl immer auf dieſe Ausgabe.

2) l. 6. S. 289.

3) l. 7. c. 12. S. 360.

4) l. 7. c. 11. S. 352.

5) l. 5. S. 188. Im Pädagog. l. 2. c. 6. S. 237 ſagt Cl. ausdrücklich, daß der Glaube in der Taufe eingegoſſen werde: fides autem simul cum baptismo docetur a divino spiritu.

6) lib. 4. S. 170.

7) lib. 4. S. 179.

iſt jenes Licht, welches der folgſamen Seele von Oben eingeboren wird [1]; ſodann aber dadurch, daß er ſich immer mehr von der Welt und allen Begierden und Affekten losſchält, welche Trennung mit der wachenden Erkenntniß zugleich ſich vollzieht. Denn wie der Tod die Seele vom Leib ſcheidet, ſo iſt die Gnoſis ein geiſtiger Tod, die Seele trennend und ſcheidend von allen Leidenſchaften, und ſie zu einem Leben, reich an guten Werken, führend, ſo daß ſie zu Gott ſagen kann: ich lebe nach deinem Willen [2]. Die Gnoſis iſt keine unfruchtbare Speculation, ſondern die Werke folgen ihr, wie der Schatten dem Körper [3]. Durch ſie wird der Gnoſtiker des göttlichen Willens theilhaftig, ein Freund Gottes [4]. Vereinigt nämlich der Glaube ſchon auf der niederſten Stufe mit Gott, ſo noch vielmehr auf der höchſten. Der Gnoſtiker wird zum Ebenbilde des Meiſters, Gott im Fleiſche wandelnd [5].

Parallel mit der Vervollkommnung und Vollendung des Erkenntnißvermögens in der Gnoſis geht ihm die Vollendung des Willens in der Liebe, wie ſich denn auch Gnoſis und Charitas gegenſeitig bedingen [6]. Die Liebe hat den Glauben und die Gnoſis zu ihrer Vorausſetzung und umgekehrt. Denn

---

1) l. 3. S. 125.

2) l. 7. c. 12. S. 355. Cl. verlangt, daß der Vollkommene ganz und gar affektlos ſei, denn er iſt ein Abbild Chriſti: ipse autem prorsus passionis erat expers. Zu ſagen, der Leib des Heilandes habe als ſolcher Speis und Trank zu ſeiner Erhaltung beburft, ſei lächerlich. Comedebat enim non propter corpus, quod sancta virtute continebatur: sed ne eis, qui cum eo versabantur, in mentem veniret de eo aliter sentire, sic ut postea quidam existimarunt eum apparuisse visione et phantasmate str. l. 6. S. 276.

3) l. 7. c. 13. S. 364.

4) l. 7. c. 12. S. 360.

5) l. 7. c. 16. S. 379. Daß derlei Ausdrücke nicht pantheiſtiſch zu nehmen ſind, erhellt aus unzähligen Stellen.

6) l. 7. c. 2. S. 311. Quod est autem amabile, adducit ad sui contemplationem quemlibet, qui se totum applicavit ad contemplationem per dilectionem cognitionis.

Gott iſt die Liebe und gibt ſich denen zu erkennen, die ihn lieben. Wir müſſen ihm daher durch die Liebe verwandt und verbunden werden, wenn wir ihn erkennen wollen, denn Gleiches wird nur von Gleichem erkannt [1]). Ihn zu ſchauen iſt eine Prärogative der Liebenden, derer die reines Herzens ſind [2])? Liebe und Gnoſis ſind darum Zwillingsſchweſtern, die den Gnoſtiker zur Vollendung führen, zur Vereinigung mit Gott. Wie ſich alle Erkenntniß in der Gnoſis verklärt, ſo alle Tugenden in der Liebe; ja die Liebe abſorbirt Alle; der Gnoſtiker bedarf der Mäßigung nimmer, weil alle Begierden in ihm ertödtet ſind; er bedarf der Tapferkeit nimmer, weil es für ihn kein Uebel gibt [3]). Er will nichts außer Gott lieben, mit jener keuſchen, uneigennützigen Liebe, die ihn blos wegen ſeiner liebt [4]). Durch ſie wird er darum am vollkommenſten mit Gott vereinigt, der Logos wohnt in ihm [5]) und er ruhet in Gott. Sein Leben iſt daher ein beſtändiger Feſttag [6]); all ſein Thun und Laſſen Gottesdienſt [7]). Gebet iſt ſeine tägliche Nahrung, durch das er ſeine Vereinigung mit Gott ohne Unterlaß aktualiſirt [8]). Und dieſer Zuſtand der Gottſeligkeit iſt ſo feſt gegründet, durch die Gnoſis wird die Tugend ſo bewahrt, daß ſie gar nicht mehr verloren werden kann [9]). So wird alſo, wie es in der Schrift heißt, dem, der hat, gegeben, dem Glauben die Gnoſis, der Gnoſis die Liebe, der Liebe das Erbe [10]). Der Mittelpunkt dieſes Lebens hienieden, der heilige Berg des Herrn, um den ſich alle Lieb-

---

1) l. 5. S. 192 und paedag. l. 1. c. 6. S. 235.
2) l. 7. c. 3. S. 312.
3) l. 6. S. 279.
4) l. 6. S. 180.
5) l. 7. c. 3. S. 315.
6) l. 7. c. 7. S. 329.
7) ibid.
8) l. 7. c. 12. S. 356.
9) l. 7. c. 7. S. 337.
10) l. 7. c. 10. S. 343. Ausführlicher ſtellt er das Verhältniß dieſer drei zu einander dar l. c. S. 344.

haber der Weisheit des Herrn (Dei philosophi) ſchaaren, iſt aber die Kirche [1]).

Auf dieſe Weiſe führt Clemens das ſittliche Leben von ſeinen erſten Anfängen bis in die höchſten myſtiſchen Regionen hinauf. Er verbindet alle drei Methoden, die ſcholaſtiſche, kaſuiſtiſche und myſtiſche auf's Schönſte, und wir möchten ihn den Vater der Moral als Wiſſenſchaft nennen.

2) Ambroſius will über die Pflichten ſchreiben, wie Cicero. Hat Tullius die Schrift über die Pflichten an ſeinen leiblichen Sohn gerichtet, ſo Ambroſius an ſeine geiſtigen Söhne „die Leviten“ oder Cleriker, die ihm ebenſo am Herzen liegen, als wenn er ſie in der Ehe erzeugt, denn die Natur liebt nicht glühender als die Gnade. Dieſer Standpunkt, den Ambroſius einnimmt, iſt maßgebend für die richtige Auffaſſung und Beurtheilung der ganzen Schrift. Für ſich nämlich iſt das Buch an Cleriker gerichtet, und durchweg wird auf ſie Bezug genommen, ſo zwar, daß der zweite Theil nichts als eine Paſtoral iſt [2]), ſodann aber iſt es im Gegenſatze gegen die heidniſche Pflichtenlehre geſchrieben. Sein Zweck iſt aber nicht, Cicero zu widerlegen, ſondern den Chriſten ein Buch in die Hand zu geben, das ihnen als ſolchen daſſelbe ſein ſollte, was den Heiden die Pflichtenlehre des Tullius [3]). Er ſchließt ſich daher ebenſo an Cicero an, als er von ihm abweicht. Er ſchließt ſich an ihn an, indem er denſelben Gang einſchlägt wie dieſer, er weicht von ihm ab, ſofern er die Ciceroniſche Moralphiloſophie da, wo ſie, im Lichte des Chriſtenthums betrachtet, falſch iſt, berichtigt und ſie durch die ſtreng chriſtliche Moral verklärt [4]). Beſonders machte er es ſich zur Aufgabe, durch eine Menge

1) l. 6. S. 287.

2) Daher auch der Titel de officiis ministrorum, doch darf man nicht glauben, die Schrift ſei ausſchließlich für Cleriker berechnet.

3) l. 1. c. 9.

4) Wir glauben, daß ohne Kenntniß der Schrift Cicero's Manches bei Ambroſius dunkel bleiben wird und rathen daher, beide zuſammen zu leſen.

von Beiſpielen aus der Sagengeſchichte die chriſtliche Lehre zu erläutern [1]). Die lebendige Sittenlehre, wie ſie im Wandel der Patriarchen und Heiligen zu Tag tritt, überwiegt bei ihm ſo ſehr, daß er bereit iſt, dieſer die ſtrenge Wiſſenſchaft zum Opfer zu bringen [2])? Dieſe Worte mögen auch Stäudlin [3]) zu dem Urtheil veranlaßt haben: „man bemerkt wenig ſyſtematiſchen Zuſammenhang in dieſer Schrift, wohl aber viel unerwartete Sprünge, Ausſchweifungen und Wiederholungen," ein Urtheil, dem wir durchaus nicht beipflichten können, denn das Folgende wird zeigen, daß der ſyſtematiſche Zuſammenhang nicht fehlt, und daß, wenn er die Lehre von der Freigebigkeit im zweiten Buche abermal zur Sprache bringt, dieſes von einem ganz andern Geſichtspunkt aus geſchieht, alſo keine Wiederholung iſt.

Er zerlegt die Schrift in drei Theile, deren erſter vom Sittlichguten, der zweite vom Nützlichen, der dritte vom Verhältniß beider zu einander handelt. Nach der Vorrede beginnt er, cap. 8, mit dem Worte Pflicht, das er von pflegen ableitet, und ſagt, das decorum ſei ebenſo Pflicht, wie das honestum, wie denn dieſe beiden Begriffe gar nicht ſcharf auseinander gehalten werden können [4]). Er faßt ſie darum unter dem Begriff der Züchtigkeit (verecundia) zuſammen und beſchreibt nun dieſe bis cap. 25. Dem decorum oder der verecundia entſprechen aber unſere Handlungen, wenn dieſelben, überhaupt unſer Wollen ein vernünftiges iſt [5]). Der Vernunft conform und unterthan werden ſie aber durch die vier Cardinaltugenden: Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Mäßigung. In ihnen beſteht das Sittlichgute, ſie ſind die vier Hauptpflichten.

---

1) l. III. c. 22.
2) l. 1. c. 25.
3) Geſchichte der Sittenlehre Jeſu 3. Band S. 46.
4) l. II. c. 6.
5) l. 1. c. 24.

Die Klugheit beſteht in der Erkenntniß der Wahrheit; ſie iſt die erſte Quelle der Pflichten, aus der die übrigen drei ausfließen, cap. 25—28. Die Gerechtigkeit bezieht ſich auf das allgemeine Wohl und in ihr zeigt ſich die Tugend in ihrem Glanze [1]. Iſt ſie erhabener, ſo iſt ihre Schweſter, die Freigebigkeit, lieblicher. Nun handelt er ſie ab; mit ſichtlicher Vorliebe und Ausführlichkeit aber die Wohlthätigkeit und Freigebigkeit, cap. 28—34. Die Tapferkeit offenbart ſich 1) in der Feſtigkeit der Seele, die der Sünde widerſteht und 2) in Verachtung der Todesgefahr. Der iſt tapfer, der ſich ſelbſt beſiegt, durch Luſt nicht entnervt, durch Unglück nicht gebeugt, durch Glück nicht übermüthig wird; der ſich nicht wie ein Schilfrohr von jedem Winde der Meinungen umhertreiben läßt, ſondern mit Geringſchätzung des Irdiſchen aus aller Gewalt nach dem Höheren ſtrebt [2]. Daß der Chriſt aber auch tapfer ſei, ſofern er die Todesgefahr nicht fürchtet, das zeigen die Martyrer, cap. 35—43. Die Mäßigung offenbart ſich beſonders in Sanftmuth, cap. 48, Freigebigkeit, cap. 49 und Keuſchheit, cap. 50.

Alle dieſe Tugenden, ſo ſchließt er das erſte Buch, müſſen nun beſonders die Cleriker beſitzen, denn ihre Würde iſt groß, ſie ſind die Leviten, als Erſtlingsfrüchte dem Herrn geheiligt, die Wächter des Heiligthums. Die Hoheit Gottes ſchauen ſie, dazu bedarf es der Weisheit, für das Volk iſt ihnen die Wache

---

1) Im 28ſten Cap. kommt eine auffallende Behauptung vor. Cicero ſagt nemlich I. 7. die Aufgabe der Gerechtigkeit ſei, daß man Gemeinſames zu gemeinſamem und nur das Eigenthümliche zu beſonderm Gebrauch verwende. Hierauf ſagt Ambroſ.: deinde formam justitiae putaverunt, ut quis communia, id est, publica pro publicis habeat, privata pro suis. Ne hoc quidem secundum naturam; natura enim omnia omnibus in commune profudit. Sic enim deus generari jussit omnia ut pastus omnibus communis esset, et terra foret omnium quaedam communis possessio. Natura igitur jus commune generavit, *usurpatio jus fecit privatum.*

2) Es muß hier bemerkt werden, daß er die Begriffe fortitudo und temperantia nicht immer ſtrenge aus einander hält.

übertragen, dazu bedarf es der Gerechtigkeit, das Lager haben ſie zu vertheidigen, das heilige Zelt zu ſchützen, dazu bedarf es der Tapferkeit; ein Beiſpiel der Enthaltſamkeit und Nüchternheit ſollen ſie ſein, dazu bedarf es der Mäßigung.

Zweiter Theil. Durch das Sittlichgute (honestum et decorum) werden wir zur Seligkeit geführt, ja, in ihm beſteht das ewige Leben. Davon nimmt Ambroſius Veranlaſſung, nachzuweiſen, worin die Seligkeit beſtehe, und in was ſie die Philoſophen geſetzt haben. Dieſe Unterſuchung bezweckt darzuſtellen, daß ſie nicht in zeitlichen Gütern beſtehe, wie die Heiden glaubten, ſondern darin, daß wir mit Hintanſetzung alles Zeitlichen, ja, durch zeitliche Mühſale und Bedrängniſſe, Chriſtus gewinnen, cap. 6. Daraus folgert er nun mit Recht, daß den Chriſten 1) der Nutzen nicht höher ſtehen könne, als das Sittlichgute, und 2) daß derſelbe vom Sittlichguten nicht verſchieden ſei. Chriſtus zu gewinnen iſt unſer Nutzen, Chriſtus zu gewinnen das Ziel des Sittlichguten. Iſt aber den Nutzen zu ſuchen Pflicht, ſo heißt dieſes ſo viel, daß man nicht nur ſeinen, ſondern den Nutzen Aller ſucht, d. h. ſich beſtrebt, Alle zu Chriſtus zu führen. Wodurch geſchieht nun dieſes am leichteſten, wodurch werden wir Andern am nützlichſten? dadurch, daß wir uns die Liebe Anderer zu erwerben ſuchen, nihil tam utile, quam diligi, cap. 7. Wodurch erwirbt man ſich aber dieſe Liebe? a) durch Rathgeben, b) durch Freigebigkeit, c) durch Leutſeligkeit. Damit iſt der Gedankengang des zweiten Theils gegeben.

Ambroſius ſpricht nämlich jetzt zuerſt vom Rathgeben, cap. 8—15, ſodann von der Freigebigkeit und Wohlthätigkeit, unter der er die Werke der leiblichen Barmherzigkeit einbegreift. Da, wo er Regeln über ihre vernünftige Anwendung gibt, kommt er dann abermal auf die Klugheit und das Rathgeben zurück, cap. 15—18. Von der Leutſeligkeit redet er vom 19. Kap. bis zum Ende dieſes Theils. Man halte aber auch hier, ruft er warnend den Clerikern zu, das rechte Maaß, ſei nicht zu nachgiebig, nicht zu ſtreng, cap. 22, denn die, welche

man blos durch Geld und Schmeichelei gewinnt, bleiben nicht treu, cap. 23. Nachdem er höheren und niederen Clerikern über das rechte Verhalten eine schöne Anweiſung gegeben, cap. 24, warnt er noch beſonders davor, die Reichen den Armen nicht vorzuziehen, denn wenn dieſe uns auch nicht vergelten können, ſo habe Gott es über ſich genommen, für ſie zu vergelten. Remuneratorem nobis faciunt dominum, cap. 25. Damit kommt er wieder auf ſein Lieblingsthema, die Wohlthätigkeit, die er ſo weit ausgedehnt wiſſen will, daß man auch Kirchengefäße verkaufen ſoll, um Armen zu helfen, Gefangene zu befreien. „Die Sakramente ſuchen kein Gold, noch haben ſie Gefallen an Gold, die auch um Gold nicht gekauft werden. Sie ſind wahrhaftig jene koſtbaren Gefäße, die die Seelen vom Tode erlöſen. Das iſt der wahre Schatz des Herrn, der bewirkt, was ſein Blut bewirkt hat. Dann wird es als ein Gefäß des Blutes des Herrn erkannt, wenn er in beiden Erlöſung ſieht, ſo daß der Kelch vom Feinde erlöst, welche das Blut von den Sünden erlöst.“ cap. 28.

Im dritten Theile wird das Sittlichgute und das Nützliche mit einander verglichen, und behauptet, das utile iſt in keinem Falle dem honestum vorzuziehen [1]), im Gegentheil, die Vernachläßigung des *honestum* bringt immer auch zeitlichen Nachtheil. Nachdem er dieſes (von cap. 1—13) an vielen Beiſpielen nachgewieſen, wendet er den Satz um und beweist, daß wer des Sittlichguten wegen den Nutzen bei Seite ſetze, auch zeitlichen Gewinn erlange (cap. 13 bis zum Ende). Advertimus igitur quia id, quod turpe est, non possit esse utile: neque rursus id quod honestum est, inutile: quia complex honestatis est semper utilitas, et utilitatis honestas, cap. 14. Nachdem er auch dieſen Satz durch Beiſpiele erhärtet, ſchließt er mit den Worten, auch der Freund-

---

1) Er ſtellt ſich hier wieder auf den heidniſchen Standpunkt, wonach ſich das utile auf zeitliches Wohlergehen erſtreckt.

ſchaft wegen ſei das Sittlichgute nicht zu verlaſſen. Müſſe man aber gegen einen Freund auftreten, ſo ſoll es mit aller Schonung geſchehen [1]).

Endlich geht auch bei Ambroſius, wie bei Clemens, überall hervor, daß das wahrhaft fromme Leben ſeine Quelle in der Kirche hat, wie dieſes auch Stäudlin, ein gewiß unverdächtiger Zeuge, anerkennt, wenn er ſagt: „Ambroſius findet, daß durch die Gemeinſchaft der Kirche und des Glaubens, der Taufe, der Gnade, und des Abendmahls Wohlwollen und Wohlthätigkeit im hohen Grade genährt werden" [2]).

3) Die Schrift des heiligen Auguſtinus de moribus ecclesiae iſt gegen die Manichäer gerichtet. Er will ſie durch die hohe Sittenlehre der katholiſchen Kirche und die ſtrenge Tugendübung der Katholiken von der Unwahrheit ihrer Lehre überführen. Schon dieſer Zweck machte es nothwendig, die katholiſche Sittenlehre als ein Ganzes in großen kräftigen Umriſſen zu verzeichnen. Dieſes Buch, ſagt er ſelbſt, wird unſere treue, der katholiſchen Zucht angemeſſene Darſtellung des Lebens und der Sitten enthalten [3]).

Princip der Moral iſt ihm die Liebe, die ihrem Objekte gemäß in dreifacher Strahlung als Gottesliebe, Selbſtliebe und Nächſtenliebe ſich entfaltet. Demnach zerfällt das Buch in drei Abſchnitte, in deren erſtem er von der Gottesliebe, in dem zweiten von der Selbſt- und im dritten von der Nächſtenliebe handelt. Im Eingang handelt er von dem Endziel des ſittlichen Lebens, dem höchſten Gute, am Schluß, gleichſam als Anhang, ſchildert er noch das contemplative Leben. Dieſes der Schematismus und die Anlage des Buches.

---

1) Der Raum geſtattet uns nicht, den ſo ſchönen Panegyricus auf die Freundſchaft hierherzuſetzen, wir wollen darum die Leſer blos aufmerkſam darauf machen.

2) l. c. S. 71.

3) c. 1. Daß gerade dieſe Schrift das Moralſyſtem des Heiligen am treueſten wiedergibt, wird die dem Auguſtinus folgende Richtung der Myſtik im Mittelalter vollends deutlich machen.

Einleitung. cap. 1—6. Auguſtin geht von dem Satze aus: der Menſch ſoll und will glücklich ſein. Glücklich aber iſt der, welcher das genießt, was des Menſchen Beſtes iſt. Das alſo, was für uns das Beſte iſt, muß uns zur Hand ſein, wenn wir glücklich zu leben gedenken. Dieſes Beſte iſt aber die Vollkommenheit der Seele, welche in der Tugend beſteht. Billig mag man nun fragen, ob dieſe Tugend für ſich allein beſtehen, oder ob ſie nur in einer Seele ſein könne. Nehmen wir das Eine oder Andere an, ſo viel iſt richtig, die Seele muß einem Etwas nachgehen, um die Tugend zu erreichen. Dieſes wird entweder die Seele ſelbſt ſein, oder die Tugend, oder ein Drittes. Sucht aber Jeder, der Etwas nachgeht, dasſelbe zu erreichen, ſo kann das, was man nachgeht, nicht die Seele ſelbſt ſein. Denn hat die Seele bereits die Tugend, ſo würde man ja das begehren, was man bereits beſitzt; hat die Seele die Tugend aber noch nicht, ſo würde daraus folgen, daß die Seele die Thorheit ſuchen würde, die ſie ja doch zu vermeiden ſtrebt. Die Tugend iſt alſo außer der Seele und ſie muß alſo irgend etwas außer ihr Befindlichem nachgehen, und dieſes kann nichts Anderes als Gott ſein.

Erſter Theil. cap. 6—26. Wenn Gott das höchſte Gut iſt, ſo muß die gute Lebensweiſe darin beſtehen, daß man nach dem höchſten Gut trachte, dieſes aber geſchieht durch die Liebe. Die höchſte Tugend iſt daher Liebe zu Gott. Ja, Auguſtin behauptet, daß nichts Anderes Tugend ſei, als dieſe Liebe. Denn was von vierfacher Tugend geſagt wird, das muß ſeiner Einſicht nach alſo verſtanden werden, daß man verſchiedene Richtungen derſelben Liebe durch dieſe Namen bezeichnet. Andererſeits faßt er aber das Verhältniß der Cardinaltugenden zur Liebe auch ſo, daß jene gleichſam die Schutzmauern und Vorkämpfer dieſer ſind. Das Geſchäft der Mäßigung iſt, daß die Liebe unverfälſcht und vollkommen bewahrt werde, die Tapferkeit gibt nicht zu, daß ſie durch Beſchwerden laß werde: daß ſie keinem Andern diene, wehret ihr die Gerechtigkeit; und die Klugheit erhält ſie wacker,

daß ſie die Dinge wohl unterſcheide, auf daß Täuſchung und Trug ſie nicht beſchleiche.

Zweiter Theil. c. 26. Es ſcheint, daß vom Menſchen ſelbſt, d. h. von dem Liebhaber ſelbſt, nichts geſagt worden. Wem es alſo dünket, der hat nicht helle Einſicht in die Sache. Denn es iſt unmöglich, daß der ſich ſelbſt nicht lieben ſollte, welcher Gott liebt. Ja vielmehr, nur der verſteht es, ſich zu lieben, welcher Gott liebt. Denn der liebt ſich genug, welcher emſig dem Genuſſe des höchſten und wahren Guten nachgeht. c. 26.

Dritter Theil. Den Nächſten ſoll man lieben wie ſich ſelbſt, dich ſelbſt aber wirſt du auf eine heilſame Art lieben, wenn du Gott mehr liebſt, als dich ſelbſt. Was du alſo für dich thuſt, ſolches mußt du auch für den Nächſten thun, d. h. darnach ſtreben, daß auch er mit vollkommener Liebe Gott liebt. Aus dieſem Gebote entſpringen die Pflichten der menſchlichen Geſellſchaft. Wer den Menſchen alſo liebt, der erzeigt theils ſeinem Leibe Gutes, theils ſeiner Seele. Was ſich auf den Leib bezieht, gehört der Heilkunde; was auf die Seele, der Zucht. Unter dieſer Heilkunde verſteht Auguſtin die Uebung der leiblichen Werke der Barmherzigkeit. Die Zucht aber thut einerſeits durch Furcht Einhalt, andererſeits ertheilt ſie durch Liebe Unterricht. In Abſicht auf Beides hat Gott ſelbſt uns in beiden Teſtamenten die Richtſchnur der Zucht gegeben. Im Alten Teſtament waltet die Furcht vor, im Neuen die Liebe. Wer daher den Nächſten liebt, der thut, ſo viel er vermag, dazu, daß er geſund am Leibe, geſund auch an der Seele ſei; die leibliche Fürſorge aber muß ſich beziehen auf der Seelen Heil. Was nun die Seele betrifft, ſo beobachtet er dieſe Stufen, daß er zuerſt Furcht Gottes, dann Liebe zu Gott einflößt. Hierauf gründet ſich die Reinheit der Sitten, die ſelbſt ſo ſehr wirket zur Erkenntniß der Wahrheit, c. 26—28.

Zum Schluß ſchildert er noch das contemplative Leben,

aber nicht durch begriffliche Entwicklung, ſondern durch Vorhalt lebendiger Beiſpiele, beſonders der Einſiedler in Egypten und der Klöſter überhaupt. Dieſes ganze, ſchöne, blüthenreiche Leben entquillt aber dem Borne der Kirche. „Mit Recht, o katholiſche Kirche, du wahre Mutter der Chriſten! mit Recht thuſt du nicht allein uns kund, daß wir Gott ſelbſt mit lauterm und unbeflecktem Dienſte ehren ſollen.... ſondern deine Vorſchrift umfaſſet auch ſo die Zuneigung und Liebe zum Nächſten, daß bei dir kräftige Arznei für alle Krankheiten der Seelen, mit denen ſie durch die Sünde behaftet ſind, zu finden iſt.... Mit Recht wird bei dir geſehen, wie eitel das Wirken unter dem Geſetze ſei, wenn die Begier das Herz verzehrt, indem ihr nur durch Furcht der Strafe Einhalt geſchieht, und ſie nicht durch Liebe zur Tugend erſtickt wird. Mit Recht haſt du der Gaſtfreundlichen ſo Viele, ſo Viele der Hülfreichen, ſo Viele der Mitleidigen, ſo Viele der Erleuchteten, ſo Viele der Keuſchen, ſo Viele der Heiligen, endlich ſo Viele, welche ſo erglühen in der Liebe zu Gott, daß bei vollkommenſter Enthaltſamkeit und unglaublicher Verachtung der Welt ſelbſt die Wüſte ſie ergötzet.“ c. 30.

4) Seinen Ausgangspunkt nimmt Dionyſius von der Gottheit. Es knüpfen aber die Bücher des Areopagiten ihre Anſchauungen von der Gottheit an den Kelch des Welterlöſers, der den Mittelpunkt aller chriſtlichen Myſterien bildet [1]). Er ſelbſt, rund und unbedeckt, iſt ihnen Symbol der durch Alles dringenden anfangs- und endloſen Vorſehung, und wie dieſe, obgleich auf Alles ſich erſtreckend, doch in ſich ſelbſt in unbeweglicher Einerleiheit verharrt und beſteht; ſo ſteht auch ihnen dieſer Becher feſt und dauernd [2]). Alſo in ſeiner Rundung gefeſtet,

---

1) Wir folgen hier wörtlich der vortrefflichen Auffaſſung von Görres, der keine andere ſich an die Seite ſtellen darf. Myſtik I. 228.

2) Die Stelle, auf die ſich Görres hier bezieht, lautet wörtlich alſo: Treffend wird die überweiſe und gute Weisheit von den hl. Schriften geprieſen, als die den myſtiſchen Becher vorſetze und ſein heiliges Getränk einſchenke, vorher

befaßt er aber zweifache Speiſe: eine dauernde und feſte, und eine flüſſige und ausgegoſſene; jene ein Zeichen geiſtiger Vollkommenheit und Einerleiheit, feſtſtehender, ungetheilter Weisheit in Gott wie von Gott; dieſe aber, die ſich aus ihm ergießende Strömung, die Alles zu durchdringen ausgegangen, um durch Mannigfaltiges und Getheiltes das Eine auszudrücken. Wie aber nun Gott in ſeiner Unbeweglichkeit zugleich Ausgang iſt und Ziel dieſes Erguſſes; ſo werden in ihm zwei Strömungen ſich finden: eine, die vom Stehenden ausgehend, in das Mannigfaltige ſich öffnet; die andere, die von dieſem zu jenem zurückführt, und aus dem Getheilten die einfache Gotteserkenntniß wieder herſtellt. Die Schriften alſo, die von dieſer Erkenntniß handeln, werden in drei Abtheilungen zerfallen: deren erſte vom Unbeweglichen redet, es faſſend in ſeinem Beſtande und wie es ſich zum Ausgang rüſtet; die zweite wird dann dieſem Ausgang ſelbſt bis zur äußerſten Entfaltung folgen; während die dritte die Rückkehr betrachtet und bis zur Wiederaufnahme in das ſtehende Eine ſie begleitet.

Da die erſte und zweite Reihe der Schriften in das Gebiet der Dogmatik fällt, die Gott als den Urgrund der Dinge, von dem Alles ausgeht, faßt, beſchäftigen wir uns blos mit der dritten Reihe.

Mit dem Menſchen heimiſch geworden auf der Erde, fährt Görres fort [1]), hat die von Gott ausgehende Strömung ihr Aeußerſtes und ſomit ihren Standpunkt erreicht; und mit der

---

aber noch die feſten Speiſen vorſetze und mit lautem Rufe alle ſeiner Bedürftigen gütig einlade. Die göttliche Weisheit ſetzt nun eine zweifache Speiſe vor; eine feſte und dauernde, eine flüſſige und ausgegoſſene, und im Becher zeigt ſie ihre vorſorgende Güte. Der Becher nun, rund und unbedeckt, ſei ein Symbol der allgemeinen, durch Alles dringenden anfangs- und endloſen Vorſehung. Da dieſe indeſſen, obgleich auf Alles ſich erſtreckend, doch in ſich ſelbſt in unbewegter Einerleiheit verharret, und in derſelben vollendet ohne aus ſich herauszugehen beſteht; ſo ſtehet auch der Becher dauernd und feſt. Neunter Brief an den Hierarchen Titus §. 3.

1) l. c. S. 231.

Umlenkung der von ihm aus rechtläufigen in die in ihn rückläufige Bewegung tritt alsdann die dritte Folge areopagitiſcher Schriften hervor. Den Uebergang hat wahrſcheinlich die nicht mehr vorhandene, von dem gerechten und göttlichen Urtheil, gemacht; dadurch, daß ſie auf Gott als Richter am Endziel ethiſch hingedeutet, und die chriſtliche Moral an dieſes Endziel knüpfend, die umgebildete den ethiſchen Beſtrebungen der (neuplatoniſchen) Schule entgegenſetzte. Zunächſt ſchließt dann, in die rückgängige Strömung ſelbſt einführend, die Schrift von der kirchlichen Hierarchie ſich an, deren Inhalt wir kurz anführen wollen.

Die Hierarchie iſt von Gott geordnet, um uns zu ihm zu führen [1]), ihr Ziel darum, Jeden, nach der ihm ertheilten Fähigkeit, Gott zu verähnlichen und mit ihm zu vereinigen [2]), denn anders kann das Heil nicht zu Stande kommen, als daß die des Heils Theilhaftigen vergöttlicht werden. Der Heiligungsprozeß verlauft aber bis zur Vergöttlichung, die ſich im Schauen und Lieben vollzieht, in drei Stadien: der Reinigung, Erleuchtung und Vollendung [3]). Dieſen drei Stadien gemäß theilt ſich auch die Chriſtenheit in die Katechumenen und Unreinen überhaupt, in das gereinigte Volk, und die Vollkommenen oder Mönche [4]). Dieſe dreifache Gliederung findet ſich aber auch in der heiligenden Hierarchie und in den Gnadenmitteln [5]). Die Liturgen ſtehen auf der erſten Stufe, die Prieſter auf der zweiten, die Hierarchen auf der dritten. Das reinigende Gnadenmittel iſt die Taufe; das erleuchtende die Euchariſtie, das vollendende die Weihe des Salböls. Beſchreiben wir nun mit den Worten des Areopagiten den Heiligungsprozeß näher.

---

1) De eccles. hierarch. c. 1. §. 4.

2) l. c. c. 1. §. 1.

3) c. 5. §. 3.

4) c. 6. 3. §. 5.

5) c. 5. §. 3.

1) Reinigung. Niemand kann, ſagt er, an Dingen Theil nehmen, welche ſich im höchſten Grade entgegengeſetzt ſind; und wenn er in Gemeinſchaft mit dem Einen tritt, kann er nicht getheiltes Leben haben, ſondern er muß außer aller Verbindung und außer allem Zuſammenhang mit allen Theilungen des Eingeſtaltigen ſein [1]. Anders als durch völlige Ertödtung und Vernichtung alles Entgegengeſetzten kann das Geiſtige die Unveränderlichkeit des göttlichen Zuſtandes nicht erlangen [2]. Darum muß vor Allem der Menſch gereinigt und Gott geboren werden, dieſes geſchieht aber durch das Sakrament der Taufe. Mit ihrer Vorbereitung in Abſagung des Böſen und Beſſerung durch Lehre und Beiſpiel entſpricht ſie der erſten Stufe der Reinigung und ihr ſind als Träger dieſer einweihenden Reinigungen für die Gottgeburt die Liturgen [3] in ihren verſchiedenen Ordnungen angeknüpft.

2) Erleuchtung. Auf der zweiten Stufe wird die Seele erleuchtet und mit Gott geeiniget. Darum folgt jetzt die Weihe der Weihen, die Euchariſtie, die, aller göttlichen Lichtführungen Princip, vom göttlichen Lichte mittheilt, und darum der Erleuchtung entſpricht [4]; in wiefern ſie aber das getheilte Leben zu einem göttlichen ſammelt, Gemeinſchaft oder Communion [5] genannt wird, weßhalb ſie der zweiten hierarchiſchen Ordnung den Prieſtern entſpricht, die als mittlere das, was die erſte gereinigt, nun erleuchtend einführt. Die erſte Wirkung dieſer Weihe iſt, daß der auf dieſer Stufe Stehende von allen Makeln vollſtändig gereinigt wird [6]. Alle niedere Begierden und Triebe müſſen verſtummen, und an ihre Stelle tritt jene gänzliche Affektloſigkeit, die nichts Irdiſches mehr begehrt, außer wozu die

---

1) c. 2. 3. §. 5.
2) l. c. ibid.
3) c. 6. §. 1.
4) c. 3. 1.
5) ibid.
6) c. 3. 3. §. 1.

natürliche Nothdurft zwingt, und die durch keine Furcht mehr beunruhigt wird, ſondern aller Schrecken ſpottet [1]). Alle aber, welche noch nicht zu dieſer unbeweglichen Ruhe gelangt ſind, werden ausgeſchloſſen [2]). Jetzt folgt die zweite Wirkung, die Erleuchtung, denn diejenigen, welche zum heiligſten Werke gehen, müſſen auch von den äußerſten Einbildungen der Seele rein ſein, dann werden hellere Gotteserſcheinungen ſie umſtrahlen, indem das überweltliche Leuchten in den Glanz gleichgeſtaltiger Spiegel den eigenen Strahl heller und vollkommener kann eindringen laſſen [3]). Die Lichtloſigkeit unſeres Geiſtes wird jetzt mit ſeligem und göttlichem Lichte erfüllt und das Ungeſtaltete mit gottgefälliger Schönheit geſchmückt [4]). Durchleuchtet wird unſer Geiſt, wie die Sonnenſtrahlen den Kryſtall durchleuchten [5]).

3) Vollendung. Der Erleuchtung ſchließt ſich die Vollendung, und dem Sakramente der Euchariſtie das der Weihe des Salböls an [6]), die zur vollendenden Ordnung und Kraft heiliger Dinge gehörend die Weihe der Prieſter und Altäre und die Mittheilung des heiligen Geiſtes bedingt, und daher der höchſten Ordnung, der der Hierarchen, angehört, die als letzte die beiden erſten zuſammenfaßt, zur Vollendung der Gerechten in der Wiſſenſchaft der ihnen eigenen Weihen. Auf dieſer Stufe wird der Heiligungsprozeß zum Abſchluß gebracht. Die Vereinigung mit Gott hat ſich ſchon in der Weihe der Weihen, der Euchariſtie, vollzogen, weßhalb auch die Weihe des Salböls nicht höher ſteht [7]); ſie wird aber jetzt befeſtigt durch die Fülle

1) c. 3. 3. §. 7.

2) ibid.

3) c. 3. 3. §. 10.

4) ibid. §. 11.

5) ibid. §. 14.

6) Um dieſe Aufeinanderfolge der Sakramente recht zu verſtehen, muß man ſich erinnern, daß die neu aufgenommenen Chriſten ſogleich nach der Taufe die Euchariſtie und dann die Firmung empfingen.

7) c. 4. 3. §. 3.

des heiligen Geiſtes, die dem Erleuchteten zu Theil wird [1]), und die geiſtige Speiſe genießenden Geiſter werden von heiliger Luſt durchdrungen [2]). Dadurch iſt der menſchliche Geiſt gehörig zubereitet, um in die göttliche Finſterniß ein- und unterzutauchen, wovon

die myſtiſche Theologie handelt. Denn, ſo fährt Görres, den wir zum Theil verlaſſen haben, um dieſe drei Stufen genauer zu beſchreiben, fort: Endlich beſchloß dann, Alles zum überunerkannten, überglänzenden Gipfel zurückführend, das Buch von der myſtiſchen Theologie die Folge dieſer Schriften. Alle die hinzugetretenen Hinderniſſe, die dem reinen Anſchauen der verborgenen Form entgegenſtehen, ſollen hier hinweggenommen werden, damit die verhüllte Schönheit ſich in ihrer Reinheit offenbare. Hat ſich im Niederſteigen die Gottheit in Bejahungen verhüllt; dann ſoll die zu Gott anſteigende Schauung durch Verneinung dieſer Umhüllungen ſie wieder enthüllen [3]). Damit ſie jene Unkenntniß erkenne, die von Allem, was erkannt werden kann, in allem Seienden umhüllt wird. Alſo von dem Niederſten zum Höchſten aufſteigend, und im Anſteigen ſich immer mehr zuſammendrängend; wie ſie im Abſteigen ſich mehr und mehr ausgebreitet, wird ſie endlich ſelbſt lautlos dem Unausſprechlichen ſich geeinigt finden, und über alles Licht hinaus in die geheimnißvolle Nacht der Gottheit treten, die weder Seiendes iſt noch Nichtſeiendes, nicht Finſterniß noch Licht, weder Bejahung noch Verneinung; weil über alle Bejahung hinaus

---

1) ibid. §. 11.

2) ibid. §. 4.

3) Du aber, mein lieber Timotheus, heißt es gleich im Eingang, verlaß im erſten Bemühen um myſtiſche Anſchauungen die ſinnlichen Wahrnehmungen und die Wirkſamkeiten des Geiſtes, und alles Sinnliche und Intelligible, alles Nichtſeiende und Seiende, und erhebe dich ohne Hülfe gewöhnlicher Kenntniß zur Einigung mit dem, der über alle Weſenheit und Erkenntniß iſt. Denn dadurch, daß du dich von dir ſelbſt und allen andern auf unfaßliche und abſolute Weiſe rein abſonderſt, wirſt du zu dem Strahle des göttlichen Dunkels aufgeführt werden, wenn du Alles hinwegnimmſt und vor Allem abgelöſet wirſt.

die vollkommene einige Urſache von Allem liegt, und weil über jeder Verneinung die Ueberſchwenglichkeit des von Allem Abgelösten ſich erhebt, der über Allem ſteht....

Damit war aller ſpekulativen Myſtik ein feſter Grund unterlegt, auf dem die folgenden Zeiten dann, das Werk weiter fortzuführen, die Beſtimmung hatten.

5) Ehe wir zur zweiten Periode übergehen, müſſen wir noch einen dieſer Periode angehörenden Kirchenlehrer namhaft machen; das iſt Gregor der Große. Er bietet die Errungenſchaft dieſer Zeit hinüber in's Mittelalter in ſeinen Paſtoralregeln und Moralbüchern (regula pastoralis und moralia, sive libri Job moralia commentaria). Die letztern, die er auf dringendes Bitten verfaßte [1]), ſchließen ſich, wie ſchon der Titel ſagt, durchweg an das Buch Hiob an, das er hiſtoriſch, allegoriſch, und beſonders moraliſch commentirt [2]). Das ganze Mittelalter hindurch ſchöpften die Moraliſten aus dieſer Fundgrube; wir halten uns jedoch nicht länger dabei auf, und wollen uns Einige darob tadeln, ſo mögen uns jene rechtfertigen, denen ſchon das bisher Geſagte zu viel iſt. Die Paſtoralregeln athmen durchaus das Gefühl von der hohen Würde und Bedeutung des Prieſterthums, deſſen Träger darum, im Bewußtſein ſeiner Schwäche, nicht nur voll Demuth ſein, ſondern es auch voll heiliger Furcht

---

1) Iisdem autem placuit, ut librum beati Job exponere importuna me petitione compellerent; et prout veritas vires infunderet, eis mysteria tantae profunditatis aperiam. Qui hoc quoque mihi in onere suae petitionis addiderunt, ut non solum verba *historiae per allegoriarum sensus* excuterem, sed allegoriarum sensus protinus in *exercitium moralitatis* inclinarem. In epistola operi praemissa c. 1.

2) Das Buch Hiob beginnt mit den Worten: vir erat in terra Hus nomine Job. Dieſes erklärt nun Gregor folgendermaßen: Idcirco sanctus vir ubi habitaverit dicitur, ut ejus meritum virtutis exprimatur. Hus namque quis nesciat quod sit terra Gentilium? ... Dicatur itaque ubi habitavit, ut hoc ejus laudibus proficiat, quod bonus inter malos fuit. Neque enim valde laudabile est bonum esse cum bonis, sed bonum esse cum malis. Auf dieſe Weiſe knüpft er durchweg die Moral an den vor ihm liegenden Text.

verwalten ſoll, da es nicht nur von kranken, ſondern auch für kranke Menſchen verwaltet werden ſoll, deren Krankheiten ſo mannigfaltig als hartnäckig, ſo gefährlich als verborgen ſind. Das *regimen animarum* iſt darum die *ars artium* (p. I. c. 1.) Nachdem er nun bis c. 11 gezeigt hat, wie Jeder beſchaffen ſein müſſe, der andere Seelen führen wolle und wie nicht, geht er auf die Führung ſelbſt. Um aber durch zu große Ausführlichkeit den Leſern nicht läſtig zu fallen, beſchließen wir hiemit die erſte Periode.

Zweite Periode,

Den Zeitraum von Gregor dem Großen bis zur ſogenannten Reformation umfaſſend.

§. 16.

Ueberblick.

Iſt in der erſten, wenn ich ſo ſagen darf, zeugenden Periode das Material herbeigeſchafft worden, ſo wurde jetzt aus ihm ein organiſches Ganzes gebildet. Dieſes iſt die eigentlich ſyſtematiſirende Periode. Sodann finden wir in der erſten Periode alle drei Methoden mit einander vermiſcht, wie dieſes beſonders die Ethik des Clemens Alex. zeigt, jetzt werden ſie von einander getrennt. Wer Clemens Lehre mit den vorhin genannten Moralſyſtemen vergleicht, wird finden, daß ſich ſchon in jenem Zeitraum die Scheidung anbahnt. Clemens faßt das ſcholaſtiſche, caſuiſtiſche und myſtiſche Moment in ungetrennter Einheit zuſammen. Dionyſius baut bereits der Myſtik ihre eigene, für ſich beſtehende Grundlage, wohingegen Auguſtin das ſcholaſtiſche und Ambroſius das caſuiſtiſche Moment bevorzugt. Im Mittelalter iſt das Umgekehrte der Fall, die Caſuiſtik, Scholaſtik und Myſtik treten geſondert auf, aber in der Kirche haben ſie ihren Einheitspunkt, der mehr oder

weniger hervortritt und hervortreten muß, wenn die einſeitige Richtung nicht zu einem Zerrbild werden ſoll.

Um nun die während dieſer Zeit reich ſich entfaltende Literatur überſichtlich ordnen zu können, werden wir die Geſchichte der ſcholaſtiſchen, myſtiſchen und kaſuiſtiſchen Moraltheologie geſondert darſtellen.

§. 17.

Die Caſuiſtik.

Wir beginnen mit der Caſuiſtik, weil dieſe der Zeit nach die erſte iſt.

Vom achten bis eilften Jahrhundert treffen wir wenige wiſſenſchaftliche Bearbeitungen der Moral. Die Hauptaufgabe dieſer Zeit war, die Schätze der früheren Periode zu bewahren, damit in ruhigeren Tagen mit dieſem Pfunde gewuchert werden könne. Die Germanen, die jetzt in das Chriſtenthum, wenigſtens äußerlich, eintraten, oder eingetreten waren, ſollten auch innerlich von demſelben durchdrungen werden, daher ſah die Kirche und ihre Söhne darauf, mit Abſchaffung alter heidniſcher Sitten und Gebräuche chriſtliche Sitte zu pflanzen, ohne ſich mit wiſſenſchaftlichen Deduktionen abzugeben, deren dieſe Völker auch nicht empfänglich waren. Dem meiſtens unwiſſenden niedern Clerus war mit einem Moralſyſtem auch nicht gedient. Die Abſicht der Biſchöfe ging deßwegen beſonders dahin, durch Abfaſſung von Pönitenzbüchern ihnen die zur Verwaltung des Bußſacramentes nöthige Anleitung zu geben.

Der Urſprung der Pönitenzbücher datirt ſich bis in das dritte und vierte Jahrhundert hinauf. Ihr Inhalt war die auf beſtimmte Sünden geſetzte Kirchenſtrafe. Dieſes Strafmaas war anfänglich blos von einem Biſchof oder einer Synode für das betreffende Bisthum feſtgeſetzt. Die Biſchöfe theilten ſich aber ihr Verfahren gegenſeitig brieflich mit, und ſo entſtanden die canoniſchen Briefe eines Gregor und Baſilius.

Im ſiebenten und achten Jahrhundert wurden dieſe canones poenitentiales in eigene Bücher zuſammengetragen, und das ſind die *libri pœnitentiales*. Das berühmteſte und älteſte Pönitentialbuch der Lateiner iſt das des Theodor von Canterbury, der im Jahr 669 zum Erzbiſchof von Canterbury conſecrirt wurde [1]. Im neunten Jahrhundert erhielt gleiches Anſehen das Pönitentialbuch Bedas des Ehrwürdigen [2] und das römiſche Pönitentiale von Haltigar [3], welch letzteres übrigens mehr eine Moral als ein Pönitentialbuch iſt.

Aus dieſen Pönitentialbüchern bildete ſich, durch die Scholaſtik gefördert, die eigentliche Caſuiſtik heraus. Im dreizehnten Jahrhundert hatte Raymund von Pennaforte die erſte caſuiſtiſche Summe verfaßt, die die Grundlage aller folgenden war, wenigſtens haben die folgenden Caſuiſten aus ihr geſchöpft. Die einflußreichſten und bedeutendſten caſuiſtiſchen Summen dieſer Periode ſind: die Aſteſana, Piſana oder Piſanella, auch Bartholina oder Magiſtruccia [4]) genannt, die Pacifica [5]), Roſella, Sylveſtrina und Angelika [6]). Die berühmteſte iſt die Aſteſana und Angelika. Die Aſteſana hat ihren Namen von dem Minoriten Aſteſanus aus Aſti, † 1330. In der Vorrede ſagt er bezeichnend für alle dieſe Werke: Frater Astesanus de ordine minorum minimus; exemplo

---

1) Cf. Binterim, Denkwürdigkeiten ꝛc. Bd. 5. p. III. S. 391.

2) Binterim l. c. S. 399.

3) Binterim l. c. S. 417.

4) Sie iſt von Bartholomäus de S. Concordio, Dominikaner und Doktor des canoniſchen Rechts zu Piſa, um das Jahr 1338 geſchrieben.

5) Dieſe iſt von einem Minoriten aus Novara circa 1470 verfaßt.

6) Die Angelica, das Werk des genueſiſchen Minoriten Angelus de Clavaſio († 1495), handelt ihren Stoff in alphabetiſcher Ordnung ab. Meiſtens bedient ſich Angelus der Fragen und Antworten. Weiter gehören noch hieher: Johann von Freiburg, ein Dominikaner circa 1320, summa confessariorum. Glossa in summam Raymundi Pennafortis de poenitentia et matrimonio. Monaldus, Erzbiſchof von Benevent, † 1332, Summa casuum conscientiae. Carlerius, Mitglied der Synode zu Baſel, conscrutationes casuum.

Ruth ingrediens aliorum agros doctorum magnorum scripta studendo diligenter opportuno tempore per plures annos ex ipsis quasi spicas, aliqua magis utilia de omni materia quaestionum sacrae scripturae, prout Deus mihi dedit et exiguitas mea valuit, collecta in unius summae breviario seriem ordinavi. In acht Büchern handelt er den geſammten Stoff ab. Im erſten Buch ſpricht er von den göttlichen Geboten; im zweiten von den Tugenden und Laſtern; im dritten von den Contrakten und Teſtamenten; im vierten von der Taufe, Firmung und dem Abendmahl; im fünften von der Buße und letzten Oelung; im ſechsten von der Ordination; im ſiebenten von den kirchlichen Cenſuren; im achten von der Ehe. Man darf übrigens nicht glauben, als ob Aſteſanus Caſus an Caſus reihe, ſondern dem liber geht eine ſehr tüchtige meiſtens aus Thomas geſchöpfte Abhandlung vorher. Stäudlin urtheilt ſo über ihn: Man muß dem Aſteſanus das Lob ertheilen, daß ſeine Summe, ſehr gut angeordnet, mit eiſernem Fleiß und äußerſter Pünktlichkeit abgefaßt iſt, und daß er oft zwiſchen verſchiedenen und widerſprechenden Entſcheidungen ſehr treffend wählt, auch wohl in eigenen Entſcheidungen Beweiſe von Selbſtdenken gibt [1].

§. 18.

Scholaſtik.

Die Caſuiſtik wurde, wie angegeben, von der Scholaſtik zwar gefördert, viel mehr aber hat die Caſuiſtik die Scholaſtik unterſtützt, ſofern ſie ihr das Material zu ihrer wiſſenſchaftlichen Entwicklung lieferte. Das fides praecedit intellectum hat die Scholaſtik nicht nur auf die Glaubens-, ſondern auch auf die Sittenlehren angewendet. In der Moral aber geſtaltete ſich dieſer

---

1) Geſchichte der chriſtlichen Moral ſeit dem Wiederaufleben der Wiſſenſchaften. S. 91.

Satz ſo: praecepta praecedunt intellectum. Die beſonders durch die Caſuiſten geſammelten Sittengeſetze und Vorſchriften der Päbſte, Synoden, Biſchöfe ꝛc. waren die Grundlage der ſcholaſtiſchen Moralſyſteme, die ſie nun einerſeits zu einem organiſchen Ganzen zuſammenfaßten, andererſeits ſich zum wiſſenſchaftlichen Verſtändniß zu bringen und weiter zu entwickeln ſuchten. Ebenſo galten ihnen alte Ueberlieferungen, wie die Eintheilung der Tugenden in die vier Cardinal- und drei theologiſchen Tugenden heilig, und fern davon, ſie zu verwerfen, ſuchten ſie vielmehr ihre Berechtigungen nachzuweiſen. Dadurch erhielten ihre ethiſchen Werke nicht nur einen poſitiven Charakter, ſondern ſie blieben auch in einem ſtetigen Zuſammenhang mit den früheren Leiſtungen, wie es ſich für die katholiſche Wiſſenſchaft ziemt.

Man nennt die Scholaſtiker, auch bezüglich ihrer Moralwerke, ſpitzfindig. Wir möchten dieſes Wort aber lieber, jedoch mit den nöthigen Einſchränkungen, auf ihre dogmatiſchen Unterſuchungen anwenden und für die moraliſchen den Ausdruck ſcrupulös gebrauchen, weil ſie für die ſcheinbar unbedeutendſten Handlungen mit zarter Aengſtlichkeit Vorſchriften ertheilten. Allein mit dieſer Scrupuloſität verhält es ſich nicht anders, als mit jener Spitzfindigkeit. Eine Zeit, wie die unſrige, die darum ſtreitet, ob es einen perſönlichen Gott gebe, wird freilich die genaue Analyſe der Dogmen für Spitzfindigkeiten erklären. Dem Stumpfſinnigen iſt Alles ſpitzfindig, dem Prädeſtinatianer das katholiſche Dogma pelagianiſch. Warum ſollten nun nicht auch Zeiten, die die Lobredner eines Eugen Sue machen, die Scholaſtiker Scrupulanten nennen? Wer ſolche Kameele verſchlucken kann, dem müſſen conſequent die Scholaſtiker Mückenſeiger ſein. Man nennt ſie unfruchtbar für das Leben, bedenkt aber dabei nicht, daß ein Thomas ꝛc. gelebt hat wie er ſchrieb. Aber wahr iſt es, wenn man die entehrendſten Sünden, wie Unkeuſchheit und Betrug, für Schwachheit und Klugheit erklärt, wenn man nur die allgemeinſten ſittlichen Begriffe, wie ſie uns das Naturgeſetz bietet, entwickelt; dann muß man, um von ge-

ringeren zu ſchweigen, die Unterſuchungen über den Unterſchied von Tod- und läßlichen Sünden unfruchtbar nennen [1]).

Vor dem Beginn der eigentlichen Scholaſtik im zwölften Jahrhundert iſt uns blos ein der ſcholaſtiſchen Richtung angehörender Verſuch, die Moral ſyſtematiſch darzuſtellen, bekannt, den Alcuin gemacht hat, in ſeiner Schrift de animae ratione liber ad Eulaliam virginem. Nach dem Berichte, den Stäudlin [2]) von dieſem Buche gibt, ſcheint es viele Aehnlichkeit mit der Schrift des heiligen Auguſtin de moribus ecclesiae zu haben. Auch er ſtellt die Liebe als Prinzip auf und gibt das Verhältniß der vier Cardinaltugenden zu dieſer gerade ſo an, wie dieſer Kirchenvater. Auch Anſelm von Canterbury, ein bis auf's innerſte Weſen der Dinge vordringender Geiſt, ſtellt kein Moralſyſtem auf, obwohl er in ſeine dogmatiſchen Abhandlungen viele Sittenlehren verflicht und auch dieſen und jenen Punkt beſonders beſpricht [3]). Nach ihm befaßten ſich Hildebert von Mans, † 1134 und Peter Abälard, † 1162 mit der Moral. Letzterer hat eine förmliche Ethik geſchrieben, da wir ſie aber nicht ſelbſt geleſen und auch ſonſt nirgends genügenden Aufſchluß über dieſelbe erhalten konnten, können wir auch nicht näher über ſie berichten. Petrus Lombardus, † 1164, der durch ſeine Sentenzenbücher auf die Scholaſtik überhaupt einen bedeutenden Einfluß übte, that dieſes auch rückſichtlich der Moral. In der dritten Abtheilung des zweiten Buches handelt er vornämlich die Sittenlehre ab. Er ſpricht hier von dem freien Willen und der Gnade, von Tugend und Laſter, oder ſeinem, dem heiligen Auguſtinus entnommenen Eintheilungsgrunde zufolge,

---

1) An dieſem Wenigen mag es genügen. Wir werden, auch über die andern Scholaſtiker kurz berichtend, uns allein bei Thomas länger aufhalten und an dieſem größten der Scholaſtiker nachweiſen, wie die Moral während dieſer Periode behandelt wurde.

2) Geſchichte der Sittenlehre Jeſu, Band IV. S. 277.

3) Dialog. de veritate, dial. de liber. arbit. de nuptiis consanguineorum. liber meditationum et orationum.

von dem wirklich guten oder ſchlechten Gebrauch der Dinge. Im dritten Buch, dist. 23—40, handelt er von den Tugenden insbeſondere. Zuerſt von den drei theologiſchen, dann von den vier Cardinaltugenden und an dieſe ſchließt er die Gnadengaben an, auf welche Bemerkungen über das Geſetz folgen. Ohne uns jedoch länger hiebei aufzuhalten, eilen wir zu dem Fürſten der Scholaſtik, dem großen Thomas von Aquino, um durch ausführlichere Darſtellung ſeiner Moral zugleich die der ganzen Periode zu zeichnen. Denn ſeine Summa beſonders galt nicht nur ſeiner Zeit für das größte Werk, das auf dem Gebiet der Theologie hervorgebracht wurde, ſondern ſie übte auch auf alle folgenden Jahrhunderte einen mächtigen Einfluß. Bedenkt man, daß nach der ſogenannten Reformation die Jeſuiten beinahe allein die Moral behandelten, und daß ſie durch ein Ordensgeſetz zum Studium der thomiſtiſchen Theologie verpflichtet waren, ſo wird Jeder die Bedeutung dieſes Mannes würdigen können [1]).

Als Thomas Doktor der Theologie werden ſollte, hatte er ein Geſicht, in dem ihm der Text zu ſeiner Diſputation gegeben wurde. Dieſer Text iſt zugleich ein treffendes Symbol ſeines Lebens, es iſt nämlich der 13. Vers des 103. Pſalms, deſſen Worte lauten: „du bewäſſerſt die Berge von oben herab: von der Frucht deiner Werke wird übervoll die Erde.“ Wirklich ſchien es auch oft, wenn er z. B. drei Schreibern zu gleicher Zeit diktirte, als käme ſein Wiſſen wie aus der Quelle göttlicher Fülle in einer Strömung auf ſein Haupt herab und er theile den Strom dann nur in vielen Adern in ſeine Bücher aus.

Seine Summa, denn blos die haben wir im Auge, zerfällt in drei Theile, prima, secunda, tertia pars. Die secunda theilt er in zwei Abtheilungen prima secundae und secunda

---

1) Der Widerpart des hl. Thomas, ein ſpitzfindiger Scholaſtiker, iſt Dun Scotus. Die Hauptpunkte, in denen er Thomas beſtreitet, werden wir im Verlaufe unſeres Werkes anführen.

secundae. Im erſten Theil handelt er von Gott für ſich als Urgrund der Dinge, im zweiten ſpricht er von Gott als dem Endziel oder der Moral. Der dritte faßt die Lehre von dem Erlöſer, den Sakramenten und letzten Dingen in ſich. Dieſer Theil iſt aber blos theilweiſe von ihm ausgeführt worden. Den Traktat über das Bußſakrament hinterließ er halbvollendet, das Werk wurde aber aus einer andern Schrift (Commentar zu den Sentenzen des Lombarden) ergänzt. Dieſe nachgetragenen Stücke citirt man Thom. summ. in suppl. III. part. Blos die secunda beſchäftigt uns.

Eingang [1]. Weil das Ziel beim Handeln das Bewegende, und der Intention des Handelnden nach, das Erſte iſt, ſo beginnt er mit dem Endziel aller Thätigkeit, mit der Seligkeit, 1. 2. q. 1. zeigt, worin ſie beſtehe, und wodurch ſie erreicht werden könne, q. 1—6. Dieſes Ziel ſoll erreicht werden durch Handlungen, um dieſe aber recht begreifen zu können, muß man auf ihr Princip zurückgehen und dieſes Princip iſt ein doppeltes, ein inneres und ein äußeres. Das innere ſind die Vermögen und Zuſtände, das äußere das Geſetz und die Gnade.

I. Theil. I. Abtheilung. I. Capitel. Der Vermögen ſind vier: das höhere und niedere Erkenntniß- und Begehrungsvermögen. Zuerſt ſpricht er von Vernunft und Freiheit, dann von dem niedern Begehrungsvermögen oder den passiones. Dieſe ſind ſelbſt wieder doppelter Art passiones concupiscibiles (amor, odium, concupiscentia, delectatio, tristitia) und passiones irascibiles (spes et desperatio, timor, audacia, ira). Er ſetzt nun von q. 6—49 [2]) das Weſen dieſer Vermögen und ihr Verhältniß zu einander ebenſo ſcharfſinnig als tiefſinnig auseinander.

---

1) Dieſe Sonderung in Eingang, Theile, Abſchnitte und Capitel rührt nicht von Thomas, ſondern von uns her, um die Ueberſicht zu erleichtern.

2) Bemerkt muß werden, daß die Grundlage dieſes Abſchnitts ſchon in der prima gegeben iſt. Dort handelt er eigentlich von den Vermögen, hier mehr vom Thun und Leiden.

II. Capitel. Die Sittlichkeit beſteht jedoch nicht in einer vereinzelten Handlung, ſondern in dem, was wir Charakter nennen, in einer andauernden Beſchaffenheit und Fertigkeit. Darum iſt das Princip der ſittlichen Handlungen nicht allein das Seelenvermögen, ſondern eine zu den Vermögen hinzukommende Beſchaffenheit, wodurch ſie befähigt werden, ſich leicht und andauernd in einer Richtung zu aktualiſiren und dieſe Beſchaffenheit iſt der *habitus* oder Zuſtand.

Nachdem er von den Zuſtänden im Allgemeinen gehandelt und ſie in gute oder böſe, in Tugendhaftigkeit und Sündhaftigkeit eingetheilt, q. 49—54, ſtellt er jeden derſelben beſonders dar. Zuerſt entwickelt er die Lehre de virtutibus, an die er die Lehre de donis, beatitudinibus et fructibus, q. 55—70, anſchließt. Mit q. 71 beginnt er die Lehre de peccatis und ſchließt ſie mit q. 89 ab. In dieſen Quäſtionen kommt jedoch nur das Allgemeine zur Sprache. Vom Weſen der Tugend, ihrer Eintheilung in Cardinaltugenden, in theologiſche, ihrer Urſache und ihrem Zuſammenhang. Ebenſo ſpricht er vom Weſen der Sünde, ihrer Eintheilung, Urſachen und Folgen.

II. Abtheilung. Nachdem Thomas auf die angegebene Weiſe das innere Princip der Handlungen entwickelt, geht er zum äußeren über, das im Geſetz und in der Gnade beſteht, ſonach zerfällt auch dieſe Abtheilung in zwei Kapitel, wovon das erſte die Lehre vom Geſetz, das zweite die von der Gnade in ſich begreift.

I. Capitel. Nachdem er im Allgemeinen vom Geſetz geſprochen und ſeinen Begriff entwickelt, redet er de legibus in speciali, über das ewige Geſetz, Naturgeſetz, menſchliche und göttliche Geſetz. In Betreff des letztern wird beſonders von dem Alten Teſtament, dann von dem Neuen Teſtament, zuletzt von dem Verhältniß beider zu einander gehandelt, q. 90—109.

II. Capitel. Hierauf kommt die Lehre von der Gnade an die Reihe, ihre Nothwendigkeit, Eintheilung, Urſache, worauf mit ihren Wirkungen oder der Lehre vom Verdienſt geſchloſſen wird.

II. Theil. Im zweiten oder ſpeciellen Theil ſchreitet er zum Einzelnen vor. Sermones enim morales universales minus sunt utiles, eo quod actiones in particularibus sunt, ſagt er im prologus zur secunda secundae, was für die Feinde der Caſuiſtik beherzigenswerth iſt. Man kann aber eine einzelne Sache nach zwei Seiten hin betrachten, ſofern man nämlich den Gegenſtand ſelbſt, alſo dieſe Tugend oder jenes Laſter im Einzelnen überdenkt, oder aber, ſofern man das einzelne handelnde Subjekt betrachtet, ſofern es verſchiedenen Ständen angehört. Damit zerfällt auch der zweite Theil in zwei Abtheilungen, in deren erſteren er von den ſittlichen Handlungen, wie ſie allen Ständen gemeinſam ſind, und in der zweiten von den beſondern Pflichten jedes Standes handelt.

I. Abtheilung. Er hält es aber für zweckdienlich, jeder Tugend das correſpondirende donum beizufügen und die entgegenſtehende Sünde gegenüberzuſtellen. Darum beſchäftigt ſich q. 1—171 mit den allen Menſchen und Ständen nothwendigen Tugenden, den ihnen entſprechenden Gnadengaben und widerſprechenden Sünden.

II. Abtheilung. Q. 171—189, enthält die den einzelnen Ständen eigenthümlich zukommenden Tugenden. Dieſe Stände unterſcheiden ſich aber 1) secundum diversas gratias gratis datas, 2) secundum diversas vitas activam scilicet et contemplativam, 3) secundum diversitatem officiorum et statuum. Die gratia gratis data bezieht ſich aber a) auf die Erkenntniß, b) auf das Wort, c) auf die That, darum handelt q. 171—178 von der Prophezie, Sprachengabe und Wundergabe. Vom aktiven und contemplativen Leben iſt die Rede, q. 179—182. Im letzten Abſchnitt handelt er zuerſt von den Pflichten und Ständen im Allgemeinen, 183—184. Zuerſt von dem Stand der Vollkommenheit, dann von dem Stand der Biſchöfe, zuletzt von dem der Religioſen, 189.

Dieſes iſt in kurzen Umriſſen das große moraliſche Lehrgebäude des heiligen Thomas, das Jedem Bewunderung

abzwingt, und das nur Die gering ſchätzen, die nichts von ihm geleſen haben. Das poſitiv Theologiſche iſt ihm immer die Hauptſache, dabei iſt er aber ein ſo feiner Pſycholog, ein ſo tiefer Kenner des menſchlichen Herzens, daß ihn auch hierin kein neuerer Moraliſt übertroffen hat. Selbſt hochbegnadigt, aus Erfahrung jene geheimnißvollen Wege und Führungen Gottes kennend, iſt er für die Myſtik nicht weniger eine Fundgrube als für die Scholaſtik und Caſuiſtik. In das Einzelne können wir uns wegen der großen Reichhaltigkeit nicht einlaſſen, ſondern verweiſen auf unſere Moral, in der wir Thomas am Meiſten gefolgt ſind.

Nur noch ein Wort über die Form, in der nicht nur Thomas, ſondern auch die Theologen ſeiner Zeit ſchrieben. Dieſe iſt ſo geſchmäht worden, daß man ſich unter ihr oft etwas ganz Abſonderliches vorſtellt, und wenn man dem Berichte Alzogs in der dritten Auflage ſeiner Kirchengeſchichte glaubt, iſt es auch nicht zu verwundern. Dieſer ſchreibt nemlich wörtlich alſo: Der Vortrag in der Summe des heil. Thomas iſt durchgehends in Fragen; zuerſt wird minder richtig geantwortet, dann rectificirt (S. 643). Davon iſt nun keine Rede, ſondern im erſten Artikel der erſten Quäſtio der prima secundae lautet die Aufſchrift: utrum homini conveniat agere propter finem. Nun werden der Reihe nach die Einwürfe angeführt, in folgender conſtanter Form: Ad primum sic proceditur. Videtur, quod homini non conveniat agere propter finem. Causa enim naturaliter prior est suo effectu: sed finis habet rationem ultimi, ut ipsum nomen sonat. Ergo etc. Dann kommt der zweite Einwurf: 2) praeterea etc.; dann der dritte: 3) praeterea. Damit ſind in dieſem Artikel die Einwürfe erſchöpft. Worauf es heißt: sed contra. Omnia, quae sunt in aliquo genere, derivantur a principio illius generis: sed finis est principium in operabilibus ab homine ut patet per Philosoph. ergo homini convenit omnia agere propter finem. Auf dieſe Weiſe iſt pro und contra angegeben, jetzt kommt die Erörterung, die immer mit den Worten beginnt: respondeo dicendum und in

welcher die Frage aus ihrem Weſen heraus entwickelt wird. Iſt dieſes geſchehen, ſo wird auf jeden anfänglich angeführten Einwurf geantwortet mit den Worten: ad primum dicendum, ad secundum etc. etc. Hier alſo heißt es: ad primum dicendum, quod finis, etsi sit postremus in executione, est tamen primus in intentione agentis: et hoc modo habet rationem causae. Auf dieſe Weiſe wird jeder Artikel ohne Ausnahme abgehandelt. Der ſicherſte Beweis für die Wahrheit, für das wirklich Speculative dieſer Methode liegt aber darin, daß der in ihr beobachtete Gang genau der Gang der Geneſis aller Wirklichkeit iſt. Alles Wirkliche nicht blos in der Natur, ſondern auch in der Geſchichte, entwickelt ſich im Kampfe mit entgegenſtehenden Hinderniſſen; das ſich Entwickelnde aber iſt des Wirklichen eigenes Weſen, eigene Kraft. Nachdem dann die Entwicklung vorüber, die Wirklichkeit zum Daſein gelangt iſt, ſo iſt eben damit der vollgültigſte, weil thatſächlichſte Beweis für ihre Wahrheit und zugleich für die Nichtigkeit der Hinderniſſe, die ſich der Entwicklung in den Weg geſtellt, geliefert. [1]).

§. 19.

Myſtik.

Wir möchten die Myſtik mit einer Ellypſe vergleichen, deren beide Brennpunkte Schauen und Lieben ſind. Gehören beide zuſammen und bedingen ſie ſich gegenſeitig, ſo kann doch die eine Seite in der Darſtellung bevorzugt werden, während die andere mehr zurücktritt. Bei jenem Jünger, den der Herr lieb hatte, ſehen wir beide Seiten in ſchönem Gleichgewichte. Er iſt nicht nur der Seher, der ſich dem Adler gleich in die höchſten Regionen ſchauend hinaufſchwingt, ſondern auch der Jünger der Liebe. Auch Clemens Alex. hält beide Seiten noch zuſammen,

---

1) So mein Freund und Mitſchüler Mattes in einem trefflichen Aufſatze in der Tübinger Quartalſchrift 1846. S. 380.

obwohl er das Schauen, oder wie wir es nennen wollen, die ſpeculative Myſtik, mit Vorliebe behandelt. Erſt mit Dionyſius und Auguſtin tritt die praktiſche Myſtik, deren Brennpunkt die Liebe, und die ſpeculative, deren Brennpunkt das Schauen iſt, auseinander. Dieſer Unterſchied dauert während der ganzen jetzigen Periode fort, ſo daß uns zwei Behandlungsweiſen der Myſtik begegnen, die ſpeculative, deren maaßgebende Auctorität der Areopagite, und die praktiſche, deren Coryphäe der heil. Auguſtinus iſt.

Sogleich mit dem Aufkeimen wiſſenſchaftlicher Regſamkeit finden beide Richtungen ihre Vertreter und Ueberleiter für die ſpäteren Jahrhunderte. Der auguſtiniſchen Auffaſſung zugethan und die Liebe zur Würde des Princips erhebend, begegnet uns im neunten Jahrhundert Alcuin, von dem wir bereits geſprochen. Der Vermittler der dionyſiſchen Myſtik an die kommenden Zeiten iſt Scotus Erigena, der die Schriften des Areopagiten in's Lateiniſche überſetzte und dadurch in Umlauf brachte, wie er ſich ſelbſt auch nach „dem großen und göttlichen Offenbarer" bildete. Er iſt, was die Myſtik betrifft, im Weſentlichen nicht über den Areopagiten hinausgekommen, wohl aber hat er die mehr in verſchwommener Allgemeinheit gehaltenen Ideen deſſelben gegen einander abgegränzt und detaillirter entwickelt, wodurch neuplatoniſcher Pantheismus mehr und mehr zum Vorſchein kam.

Mit dem eilften Jahrhundert erſt begann ſich die Knoſpe der myſtiſchen Roſe zu erſchließen und zwar iſt es zuerſt die praktiſche Seite, die ausgebildet wird. Princip dieſer ganzen Richtung iſt die Liebe, wie wir dieſes auch bei Auguſtin fanden. Und wie der große Kirchenvater nicht eine vollkommene Ausrottung der Affekte verlangte, ſondern eine vollkommene Beherrſchung derſelben durch den Willen, oder auf übernatürlichem Gebiete durch die Liebe, ſo zwar, daß die Liebe auf ihrem Höhepunkte allgewaltig herrſchend, Tapferkeit, Mäßigung ꝛc. in ſich verklärend aufnimmt, ſo auch die ganze ihm folgende Richtung. Wenn die Seele die myſtiſche Ehe eingeht mit Chriſtus, ſo iſt es die Liebe,

und nichts als die Liebe, was im Herzen lebt. Das lehrt Bernhard nicht weniger als Hugo von St. Viktor und Bonaventura. Endlich wie Auguſtin von allem Pantheismus frei iſt, ſo auch die ganze Entwicklungsreihe, die von ihm ihren Ausgangspunkt nimmt.

Das erſte Glied dieſer goldenen Kette iſt der heilige Bernhard. Nebſt dem heiligen Auguſtin iſt vorzüglich und in viel höherem Grade die heilige Schrift und die Erfahrung ſeines eigenen hochbegnadigten Lebens die Fundgrube, aus der er ſchöpft. Süße und Tiefe des Gefühls einigt ſich bei ihm mit Scharfſinn und Penetranz des Geiſtes, und aus der mit dialektiſcher Fertigkeit entwickelten Lehre athmet eine myſtiſch gehöhte Seele. Die Süße und Lieblichkeit, ſagt Görres von ihm, die er am Herrn rühmt und die im Innerſten dieſes ſeines Menſchen aufgequollen, hatte von da aus ſo den Prieſter, wie das Wort, das aus ſeinem Munde ging, durchdrungen; und wenn er dies, wie er bisweilen zu thun pflegte, mit dem Griffel in Wachstafeln eingeſchrieben, dann wollte es ſeine Zeitgenoſſen bedünken, er habe den Honig auf's Neue in die Wabbe eingetragen [1]). Unmittelbar an ihn ſchließen ſich die beiden Viktoriner, Hugo und Richard an, von denen wieder Hugo der Vorgänger Richards war. Iſt Hugo inniger, ſo Richard ſcharfſinniger und ſyſtematiſcher. Glüht die Seele Hugo's, den ſeine Zeitgenoſſen den alter Augustinus, lingua Augustini nannten, von heiliger Liebe, iſt ſie das Thema, das er in ſeinen (moraliſchen) Schriften variirt, ſo zerlegt Richard das bei ihm noch in unaufgeſchloſſener Einheit Liegende in ſeine Theile, wovon ein Beiſpiel im letzten Capitel dieſes Bandes ſteht [2]). Der ſeraphiſche Doktor Bonaventura folgt den beiden Viktorinern; Myſtiker und Scholaſtiker zugleich glauben wir ihn doch hier einreihen zu müſſen,

---

1) Chriſtl. Myſtik I. S. 255.

2) Das Streben nach Kürze iſt Urſache, daß wir über dieſe und die folgenden Männer ſo eilig weggehen.

da das erſtere Moment vorwiegt. Bedenkt man, daß der Name „der Honigfließende" gerade ſo charakteriſtiſch für Bernhard iſt, als der Name Dr. Angelicus für Thomas, ſo wollen wir hier nur angeben, was man in jener Zeit unter den Seraphim verſtand, um das Weſen des heiligen Bonaventura kurz zu zeichnen. Bernhard ſagt von den Seraphim: wir halten ſie für Geiſter, die ganz erfüllt mit dem göttlichen Feuer Alles in Glut ſetzen, daß jeder Himmelsbürger eine flammende und ſtrahlende Leuchte iſt, flammend von Liebe, ſtrahlend von Erkenntniß [1]). Ein Jahrhundert ſpäter hält den von den Genannten betretenen Weg Thomas von Cempis ein, deſſen Nachfolge Chriſti ſo bekannt iſt, daß wir ſchweigend über ihn weggehen. Endlich ſchließt die Reihe der Schüler Bonaventura's Gerſon mit ſeinen considerationes de theol. mystica, bei dem freilich ſtrenger, oft finſterer Ernſt die liebliche Anmuth ſeines Lehrers verdrängt.

Dieſes die Eine Richtung, als deren Schlußſtein wir das myſtiſche Moralſyſtem Bernhards herſetzen. Er hat freilich kein eigentliches Syſtem geſchrieben, aber durch ſeine Hauptwerke zieht ſich nach unſerer Anſicht ein Band, das ſie als Glieder eines Ganzen erſcheinen läßt. Dieſe eine Idee, die Alles durchdringt, iſt: das Leben des Chriſten ſoll ein Abbild des Lebens Chriſti ſein. Die Begründung dieſes Gedankens liegt in der Schrift: de gratia et libero arbitrio. Nimmer, heißt es im 10. Cap., könnte die Aehnlichkeit gewonnen werden, ſondern das Bild wäre entſtellt und verunſtaltet geblieben, hätte nicht das Weib im Evangelium ein Licht angezündet, wäre nicht die Weisheit im Fleiſche erſchienen und hätte das Haus gekehrt von den Laſtern, und den verlorenen Groſchen geſucht, ihr Ebenbild nemlich, das ſeines urſprünglichen Schmuckes beraubt, unter der Sündenhülle in Schmutz und Staub begraben lag . . . So iſt alſo das Urbild ſelbſt erſchienen, nach welchem das Wahlvermögen gebildet werden muß, weil es, um ſein urſprüngliches

1) De consider. V. 4.

Bild wieder zu gewinnen, von dem Bilde umgebildet werden mußte, von welchem es gebildet wurde. Dieſes Urbild iſt aber herabgeſtiegen zu der menſchlichen Schwäche und hat ſich erniedrigt vom Himmel bis zum Fleiſch, vom Fleiſch bis zum Kreuz, vom Kreuz bis zum Tod. Daſſelbe ſoll ſich nachbildlich an den Jüngern vollziehen und in der Schrift de gradibus humilitatis [1]) werden die verſchiedenen Stufen dieſer Erniedrigung beſchrieben. Durch Kreuz und Leiden iſt ſodann der Herr erhöhet worden in ſeiner Auferſtehung, im Gegenſatz von Tod, zu der richterlichen Gewalt, im Gegenſatz zur Verurtheilung am Kreuz und zum Sitzen zur Rechten Gottes, wodurch er auch das Fleiſch zur Rechten über alle Himmel erhob [2]). Demgemäß ſteigt auch das Nachbild in dreifacher Erhöhung zur Vereinigung mit dem Urbild empor. Die erſte Stufe im Aufſteigen lehrt die apologia und die Schrift: de praecepto et dispensatione. Iſt die erſte dieſer Schriften mehr negativ, indem der Heilige mit Feuereifer Mißbräuche im Eſſen, der Kleidung und dem Luxus überhaupt rügt, ſo gibt die zweite mehr poſitive Vorſchriften, beſonders die des Gehorſams. Dem auf zweiter Stufe Stehenden bietet die Schrift de diligendo Deo die Hand. Er unterſcheidet eine vierfache Liebe. Anfänglich liebt der Menſch ſich ſelbſt, um ſeinetwillen, dann liebt er Gott, aber nicht wegen Gott, ſondern wegen ſeiner. Je mehr er aber koſtet, wie ſüß der Herr iſt, deſto mehr treibt ihn die Liebe Gottes zur Gegen-

---

1) Demuth iſt nach Bernhard die negative Seite der Charitas.

2) Sunt gradus in descendendo, sunt in ascendendo. In descendendo primus quidem gradus est a summo coelo usque ad carnem: secundus usque ad crucem: tertius usque ad mortem... Sed et in ascensu triplex gradus est... primus gradus gloria resurrectionis, secundus potestas judicii, tertius consessus ad dexteram patris. Gerade ſo das Abbild, et descensus quidem in nobis primus gradus nolle dominari, secundus velle subjici; tertius in ipsa subjectione quaslibet contumelias et injurias illatas aequaniter pati. Ascensus vero nostri hi sunt gradus: primus est innocentia operis; secundus, munditia cordis; tertius, fructus aedificationis. Serm. 60. de divers. Wir glauben, daß dieſe Stelle mit unſerer Auffaſſung, wenn auch nicht wörtlich, ſo doch der Sache nach übereinſtimmt.

liebe, bis er ohne Lohnſucht und Eigennutz Gott um Gottes willen liebt. Auf höchſter Stufe aber liebt er ſich ſelbſt nur um Gottes willen. „Ob der Menſch dieſe Stufe auf dieſer Welt erreicht, weiß ich nicht.“ Jedenfalls iſt dieſer Zuſtand göttlicher Trunkenheit und der höchſten Vereinigung vorüberzuckend wie ein Blitzſtrahl. Die Erhöhung vollendet ſich endlich in dem Schauen. Ueber dieſes ſchreibt er in ſeiner an Pabſt Eugenius gerichteten Schrift de consideratione, beſonders im 5. Buch, ſo viel wir wiſſen, auch ſeine der Zeit der Abfaſſung nach letzte Schrift. Das Schauen iſt ein durch die Gnade bewirktes momentanes Aufleuchten des Geiſtes, in dem er bildlos und ohne Hülfe der Sinne das Unausſprechliche ſieht. Sucht die consideratio, wir möchten es mit Wiſſenſchaft überſetzen, die Wahrheit durch discurſives Denken zu erforſchen, ſo beſitzt ſie die contemplatio durch Intuition. Dieſe letztere, die ſich nicht aus den Geſchöpfen die Kenntniß des Schöpfers erbettelt, ſondern durch das Wort das in dem Wort Geſchaffene ſchaut, das iſt die wahre höchſte Erkenntniß l. S. c. 1., die freilich nur den Himmliſchen eigen iſt, zu der ſich aber auch der Erdenbürger erheben kann, wenn er ſich von dem Niedrigen frei macht und durch plötzliche Entrückung zur Anſchauung Gottes aufſchwingt. Uebertrifft darum die contemplatio und consideratio den Glauben an Klarheit der Erkenntniß, ſo wird er, der in dem zweifelloſen Annehmen und Vorempfinden der noch verhüllten Wahrheit beſteht, von ihnen darum nicht auch an Gewißheit und Feſtigkeit der Ueberzeugung übertroffen. Dieſem Schauen entſpricht die vierte Stufe der Liebe, und durch ſie wird der Menſch mit Gott vereinigt, aber nicht eins; ein Unterſchied, den er auf's Stärkſte urgirt.

Es iſt wohl einleuchtend, daß beide Seiten der Myſtik nicht immer geſchieden waren, ergänzten ſie ſich ja gegenſeitig. Schon die Viktoriner benützen den Areopagiten, von Bernhard können wir dieſes nicht ſagen, bis endlich jener große, allumfaſſende Geiſt des heil. Thomas ſie in ſchöner Harmonie vereinigt. Daß Thomas Auguſtin folgte, iſt ſo bekannt, daß ihn

Janſen nur den in's Kurze gezogenen Auguſtin nannte, daß er aber nicht weniger den Areopagiten kannte, mag die Thatſache beweiſen, daß Corderius in ſeiner Einleitung zu Dionyſius mit den aus den Schriften des Thomas gezogenen Citaten vier Folioſeiten füllen konnte.

Im vierzehnten Jahrhundert trat nun die andere Richtung hervor, die auf der Unterlage des Dionyſius die ſpeculative Myſtik cultivirte. Dem deutſchen Genius, der ſich gerne in die Höhe und Tiefe der Speculation verliert, war es vorbehalten, der Repräſentant dieſer Richtung zu werden. Findet ſich auch manches Schiefe, Halbwahre, Ueberſchwengliche in dieſer Myſtik, ſo ſind dagegen die großen Vorzüge unverkennbar. Unter dieſen Männern war auf leuchtender Höhe Johann Ruisbruch, 1390 Prior zu Grünthal bei Brüſſel, aufgeblüht, ein tiefſinniger, im Ausdruck dunkler und metaphernreicher, hochbegeiſterter, im Wandel heiliger, in Beſchaulichkeit unvergleichlicher, durch das Feuer, in dem er erglühte, Alles hinreißender Geiſt. Unter denen, die er alſo hingeriſſen, war neben Gerhard Groit von Deventer und Heinrich von Löwen beſonders Johannes Tauler, der zum Theil als ſein Schüler gilt, ſo lange nemlich, bis ihn, den hochgelehrten Meiſter der Geſchrift, jener einfältige ſchlichte Laie erſt zum rechten Durchbruche gebracht, deſſen Verlauf ſein Leben ſo unvergleichlich wahr erzählt. Von da an trug er das Licht, das ſich ihm gezündet, von Köln bis Straßburg hinauf, und um ihn ſammelte ſich bald ein Kreis gleichgeſtimmter Geiſter, unten am Niederrhein Meiſter Ekard der Prediger, eine wunderbare, halb in Nebel gehüllte, beinahe chriſtlich-myſtiſche Geſtalt ſammt dem ihm gleichnamigen jüngeren Ekard, oben in Straßburg Ludolph der Karthäuſer und Thomas der Auguſtiner, die einzigen Genannten unter ſo Vielen, die ſeine Predigten beſucht und die er durch Lehre und Wandel zu Gott gezogen. Dann noch höher hinauf Suſo aus Konſtanz, das immerreiche Herz, in deſſen ſchöner Natur ſich der ganze eigenthümliche Stammescharak-

ter der Schwaben, von ſeiner beſten Seite gefaßt, ausprägt, und neben ihm ſein Freund Heinrich von Nördlingen[1]).

Dieſe ganze Richtung, Suſo allein möchte eine Ausnahme machen, trägt die Signatur ihres Urahn Dionyſius. Ueberſchwenglich, oft phantaſtiſch, iſt mehr oder weniger das Erbtheil Aller. Wie die Vernunft bildlos zu der finſtern Nacht ſich erheben muß, ſo ſoll ſich der Wille affektlos und leidend dem Zuge der göttlichen Liebe überlaſſen und mit Gott nicht nur innig, ſondern beinahe darf man ſagen eins werden. Denn das läßt ſich nicht läugnen, pantheiſtiſche Anklänge finden ſich allenthalben. Tauler war mit Proclus und der neuplatoniſchen Schule wohlbekannt, und dieſelbe Klippe, an der Erigena ſcheiterte, war auch ihnen zum Stein des Anſtoßes. Sie mochten zwar wohl gegen den Pantheismus, das Wild, wie ihn Suſo nennt, Proteſt einlegen, nichts deſto weniger war in ihre übrige chriſtliche Denkungsart ein heterogener Beſtandtheil eingedrungen, an den die Häreſie nur anknüpfen durfte. Man darf übrigens nicht überſehen, daß wir hiemit nach der Auffaſſung von Görres bei der einigenden Myſtik angekommen ſind. Lehren dieſe Männer, daß der Menſch in der höchſten Ueberformung mit dem göttlichen Weſen ſelbſt überformt werde und doch in ſeiner Geſchaffenheit verbleibe, ſo iſt dieſes für's Erſte kein Widerſpruch und darum zweitens auch kein Pantheismus. Da nemlich beinahe alle Kirchenlehrer ausgeſprochen haben, daß der Menſch hienieden ſchon das göttliche Weſen in der Entrückung ſchauen könne, dieſes aber nur durch das Licht der Glorie möglich iſt, ſo ergibt ſich das Weitere von ſelbſt. Nicht weniger bedenklich war ihre Lehre von dem paſſiven Verhalten des Menſchen der Gnade gegenüber. Es lag hier eine doppelte Gefahr nahe, einmal, daß dieſe Grundſätze in ihrer ganzen Schroffheit auf das aktive Leben angewendet wurden, oder daß man das contemplative Leben

1) Cf. Görres in der Vorrede zu den, von Diepenbrock herausgegebenen, Werken Suſo's. S. 38 u. 130.

ausſchließlich in dieſe Paſſivität ſetzte. Beide Abwege haben hiſtoriſche Wirklichkeit erlangt, der erſte in der ſ. g. Reformation, der zweite im Quietismus, wie in der folgenden Periode ſich ausweiſen wird. Ehe wir jedoch auf dieſe übergehen, wollen wir das myſtiſche Moralſyſtem Taulers kurz anführen. Nirgends iſt uns daſſelbe ſo bündig und in ſeinem Zuſammenhang entwickelt entgegengetreten, als in der zweiten Predigt auf St. Johannis Baptiſten Geburt. Da die Predigt zu lange iſt, als daß wir ſie ganz geben könnten, werden wir die Hauptgedanken excerpiren.

Nach der Einleitung beginnt er: Nun ſollen wir hier prüfen, daß die Natur blöde und krank iſt und zumal nichts Gutes von ihr ſelber vermag. Und darum hat ihr Gott geben zu Hülf eine übernatürliche Hülfe und Kraft, das iſt das Licht der Gnaden. Daſſelbe Licht hebet die Natur fern über ſich, und daſſelbe Licht bringet mit ihm alle Koſt, die die Natur bedarf in dieſer Weiſe. Darüber iſt denn ein ungeſchaffen Licht der Glorie, das iſt ein göttlich Licht, und daſſelbe Licht iſt Gott ſelber. Will der Menſch Gezeugniß (Gnade) empfangen, ſo iſt das Erſte, daß er ſich lediglich abſcheide von all dem, was zeitlich vergänglich iſt. (Dann ergießt ſich das Licht in die Seele, die aus vier Vermögen beſteht, der begierlichen Kraft, der zürnenden Kraft, der Vernunft und dem Willen.) Die begierliche Kraft ſoll ſich abſcheiden von aller Luſt des Geiſtes und der Natur, auswendig und inwendig. Nur die Nothdurft gönnet ihr Gott. Wird die Gnade der zürnenden Kraft verliehen, dann wird der Menſch wahrlich gelehrt Stätigkeit und Starkheit, daß er alſo unbeweglich wird, als ein ſtehlinger Berg. Denn er ſoll ſich nicht niederwerfen laſſen als ein Rohr. Die Vernunft wird durch dieſes Gezeugniß prophetiſch oder fernſehend, denn die Vernunft ſiehet ſogar fern, daß es ein Wunder iſt. Nun ſprach Chriſtus, daß Johannes mehr wäre denn ein Prophet, daſſelbe iſt in dieſem Grunde, darin die Vernunft nicht gelangen

kann [1]). Die große Weite, die ſich in dieſem göttlichen Grunde bewieſen, hat weder Bild, noch Form, noch Weiſe, denn es hat weder hie noch da. Es iſt ein grundlos Abgrund, ſchweben in ihm ſelber ohne allen Grund. Dieſer Grund iſt alſo wüſt und einöde, daß nie ein Gedanke darein kam. Welcher Menſch aber hierin wahrlich und recht begehret, dem iſt, als ob er ewiglich hie geweſen und als er eins mit ihm ſei . . . . Gott gibt da ein Gezeugniß, daß der Menſch ewiglich geweſen iſt in Gott, in ſeiner Ungeſchaffenheit, das war, da er in ihm war, da war der Menſch Gott in Gott [2]). Denn St. Johannes ſpricht: Alles, das da gemacht iſt, das war in ihm ein Leben. Und das ſelbſt, daß der Menſch in ihm iſt in ſeiner Geſchaffenheit, daſſelbe iſt er ewiglich geweſen in ſeiner Ungeſchaffenheit ein jeglich Weſen mit Gott. Und als lang der Menſch in dieſelbe Lauterkeit nicht kommt, als er dann aus dem Urſprung gefloſſen iſt, in ſeiner erſten Geſchaffenheit aus der Ungeſchaffenheit, ſo kommt er nimmer wiederum in Gott. Denn alle Anklebligkeit und Gutdünkligkeit und Alles das den Grund verunlautert in eigener Beſitzung, das muß ſicher Alles aus und ab, zu Grund, und darzu Alles, das der Menſch mit Luſt je beſeſſen hat williglich in Geiſt und in Natur, das in Unordnung je in ihn fiel. An dieſer Lauterkeit iſt es aber nicht genug, ſondern der Menſch muß auch überformt werden mit dem Licht der Gnade. Dann möchte es dem Geiſt der Seele in dieſer Zeit wohl widerfahren, daß ihm würde ein lauter Blick der oberſten Ueberformung, wiewohl das iſt, daß Niemand in Gott mag kommen, noch Gott mag erkennen, denn in dem ungeſchaffen Licht das iſt Gott ſelber. Noch iſt ein Gezeugniß in den oberſten Kräften, das iſt in der liebenden Kraft, das iſt der Wille. Der erſte Grad

1) Damit beſchreibt er jetzt, im Unterſchied von der Prophezie, den Zuſtand der Entrückung. Vgl. das letzte Capitel unſeres zweiten Theiles.

2) Der Menſch war ſeiner Idee nach von Ewigkeit her in Gott. Daß er aber Gott in Gott war, iſt offenbar zu viel geſagt.

derſelben, das iſt die verwundete Liebe, die ſollt dich wahrlich in dieſen Grund führen. Aber kommſtdu in die gefangene Liebe, in dieſen tiefen verborgenen Abgrund, ſo mußt du dich zu Grund laſſen der Liebe, nach ihrem Willen, da biſt du in Ungewalt dein ſelbſt, daſſelbe iſt weder Gedanken, noch Uebung der Kräfte, noch die Werke der Tugend .... Darnach kommet die quellende Liebe. Zum viertenmal kommt die reißend raſende Liebe. Derſelben Liebe Sitz wird der Menſch wohl gewahr, denn ſie macht ein Ungeſtürm in allen ſeinen Kräften. Denn der Menſch quillet allezeit nach dieſer Liebe und ſo er ſie hat, das weiß er ſelbſt nicht. Denn ſie verzehret dir das Mark und das Blut in deinem Gebein ... Darum wenn die unſinnige Liebe kommt, ſo geht das Menſchliche daſelbſt unter. So kommt Gott und ſpricht ein Wort durch denſelben Menſchen. Daſſelbe Wort iſt nützer, denn hunderttauſend Wort, die alle Menſchen ſprechen möchten. Dann es ſpricht St. Dionyſius: wenn das ewige Wort wird geſprochen in dem Grund der Seele, und der Grund ſo viel Bereitſchaft und Empfänglichkeit hat, daß er das Wort mag empfahen in ſeiner Adeligkeit und Gebehrlichen und nicht theilhaftiglich, ſondern gänzlich, da wird denn derſelbige Grund eins mit dem Worte und doch der Grund behält dabei ſeine Geſchaffenheit in der Weſentlichkeit und auch in der Vereinigung ... Und darum, wenn der Menſch in dieſem Geſtürm der Liebe iſt, ſo ſoll er nicht gedenken auf ſein Sinn, noch auf Demuth, noch auf etwas Anderes, denn daß der Liebe genüg ſei in ihrem Werke, der Menſch ſtürmet auch wohl mit der Liebe in Kaltheit und Gelaſſenheit und in Härtigkeit. Daſelbſt ſoll man ſich ganz der Liebe laſſen und ihr ganz Treue leiſten, und arm und elend ſein, von all dem, was die Liebe nicht iſt. Und hierin habe Stäte lauterlich zu der Liebe Gottes, ſo magſt du hiedurch große edle Dinge empfinden von der Gnade Gottes, daß es nicht möglich auszuſprechen iſt.

Dritte Periode.

Von der ſogenannten Reformation bis zur Aufhebung des Jeſuitenordens 1773.

§. 20.

Die ſogenannte Reformation.

Mit dem ſechszehnten Jahrhundert trat die ſ. g. Reformation auf und ſie war, nach unſerer Anſicht, der Hauptſache nach nichts Anderes als eine ausſchließliche Geltendmachung der Myſtik, mit Verwerfung der Scholaſtik und Caſuiſtik einerſeits und eine verzerrte Anwendung der höchſten Vorgänge im myſtiſchen Leben auf das Alltagsleben andererſeits. Eine Verallgemeinerung und Zurechtlegung des contemplativen Lebens für den Hausgebrauch.

Den Anfang damit machte hauptſächlich die deutſche Theologie, obwohl auch andere Myſtiker davon nicht ganz freizuſprechen ſind. Sie iſt das Mittelglied zwiſchen der katholiſchen Myſtik und der lutheriſchen Lehre, und Luther hat den Werth dieſer Schrift nicht umſonſt ſo hoch geſchätzt [1]). Zuerſt haben wir nun nachzuweiſen, was wir unter der verzerrten Anwendung der höchſten myſtiſchen Vorgänge auf das Alltagsleben verſtehen.

Die Myſtik verlangt, daß der Begnadigte in den höchſten Zuſtänden des Gottſchauens und Gottliebens ſich ganz dem Zuge der göttlichen Gnade überlaſſe und ſeine Mitwirkung allein in einem ſich ziehen Laſſen oder Leiden beſtehen ſoll. Wendet man dieſen Canon auf das gewöhnliche fromme Leben, alſo auf die Rechtfertigung des Sünders an, ſo erhalten wir den Satz der

---

1) Es iſt mir, ſagt Luther in der Vorrede, nächſt der Bibel und S. Auguſtin nicht vorkommen ein Buch, daraus ich mehr erlernt habe und erlernt haben will, was Gott, Chriſtus, Menſch und alle Ding ſein.

deutſchen Theologie: Und in dieſer Wiederbringung und Beſſerung kann oder mag, ſoll ich nichts darzuthun, ſondern ein blos lauter Leiden muß bei mir ſein, alſo daß Gott allein thue und wirke und ich leide ihn, ſein Werk und ſeinen Willen in mir. c. 3. Das iſt aber die lutheriſche Lehre von der Rechtfertigung in ihrer genaueſten Faſſung, wie männiglich bekannt. Aber nun welcher Mißgriff, das Verhalten in der Ekſtaſe mit dem Verhältniß des Todſünders in der Rechtfertigung zu identificiren! Gehen wir weiter, ſo lehrt die Myſtik: um zu dem intuitiven Erkennen und Gottſchauen zu gelangen, iſt kein Studium und kein Nachſinnen von Nöthen, ſondern der Menſch ſoll aus ſich heraus treten, all ſein weltliches Wiſſen bei Seite ſetzen und wie Dionyſius ſagt: „mit augenloſem Blick in die Straßen des unzugänglichen Lichtes blicken," denn für dieſe Regionen iſt das natürliche Licht der Vernunft ganz und gar unzugänglich. Die deutſche Theologie wendet dieſe Sätze nicht nur wiederum auf die chriſtliche Erkenntniß überhaupt an und lehrt demnach: die Vernunft iſt durchaus nicht im Stande, in göttlichen Dingen etwas zu erkennen, ſondern geht noch weiter, nennt das natürliche Licht das falſche Licht. c. 29. Das falſche Licht aber des Teufels Samen. c. 38. Darum glaube Keiner, daß er mit viel Fragen, oder vom Hörenſagen, oder mit Leſen, Studieren, großer Meiſterſchaft oder hoher natürlicher Vernunft zur wahren Erkenntniß komme. c. 17. Wer erkennt hierin nicht Luthers Wort: die Vernunft iſt des Teufels Hure, ſie muß überwunden werden (ſiehe gleich unten), wenn man ſelig werden will, und in göttlichen Dingen iſt ſie ſtockblind? Wer ſieht da nicht den Grund ein, warum das Lutherthum aller Wiſſenſchaft grundſätzlich abhold war? Vom Willen lehrte die Myſtik, daß er in der Ekſtaſe von Gott gezogen mit einem ſolchen Feuer heiliger Liebe entzündet werde, daß er mit heiliger Nothwendigkeit lieben und folgen müſſe. Gott gebe ihm gleichſam ſeinen Willen oder wie es im Leben der heil. Katharina von Siena, ein Symbol deſſen, heißt: Jeſus habe ihr ihr Herz genommen

und dafür das ſeinige gegeben. Auch dieſes verallgemeinert die deutſche Theologie c. 25. und 42. und die Lehre der Reformatoren von der justitia extra nos, wornach ſich die Gnade zum Menſchen wie ein Schatz zu einem irdiſchen Gefäſſe, wie ein mechaniſch hineingeſtelltes Herz verhält [1]), und ihre Lehre vom servum arbitrium iſt nichts Anderes. Die ſterbliche Natur war es, welche den Myſtiker von dem vollkommenſten Gott lieben und Gott ſchauen ausſchloß, und nimmer, ſagten ſie, könne der Menſch in dieſem Leben, ſo lange er mit dieſem ſterblichen Leibe umkleidet ſei, das Höchſte erreichen. Was aber den Menſchen von Gott fern hält, ſo argumentirt die deutſche Theologie, das iſt Sünde. Darum ſind Teufel und Natur eins, und wo Natur überwunden iſt, da iſt auch Teufel überwunden... Wo man ſpricht von Adam und Ungehorſam, von einem alten Menſchen, Ichheit, Eigenwillen, Eigenwilligkeit, Selbſtwilligkeit, Ich, Mein, Natur, Falſchliſt, Teufel, Sünde, das Alles gleich und eins. c. 41. Was daher aus dem bloßen Licht der Vernunft und aus dem natürlichen Willen geſchieht, iſt allzumal Sünde, c. 45. Was die Myſtiker für ein Hemmniß der Seligkeit ſchon auf dieſer Welt hielten, das wendet die deutſche Theologie wieder allgemein auf das Leben an und nennt die Natur ein Hinderniß der Frömmigkeit überhaupt und darum Sünde. Und weil die Natur erſt im Tod abgelegt wird, ſo wird erſt mit Ablegung derſelben der Menſch ſündelos. c. 14 [2]). Die Verwandtſchaft dieſer Lehre mit der Lutheriſchen ſpricht ſich am deutlichſten in der sol. declar. III. de fid. just. §. 7. aus: Dum hoc mortale corpusculum circumferunt, vetus Adam in ipsa natura, omnibus illius interioribus et exterioribus viribus inhaeret. Da endlich im ächt contemplativen Leben das Sittliche im Religiöſen aufgehoben, aber nicht negirt iſt (indem das letztere allgewaltig herrſcht,

1) Cf. Möhlers Symb. 3te Aufl. S. 162.

2) Ueber Geſetz und Freiheit cf. c. 28 u. 37; über Willensfreiheit, die in Gehen und Stehen, Schlafen und Wachen geſetzt wird, c. 25; über den unerforſchlichen Rathſchluß Gottes c. 48.

ein Unterſchied, den freilich Luther nicht einſah), ſo mußte, wenn jenes allgemein gelten ſollte und der Unterſchied zwiſchen aufheben und negiren überſehen wurde, das Reſultat dieſes ſein, daß Sittlichkeit und Religioſität getrennt, blos die letztere verlangt wurde.

Das Geſagte mag hinreichen, um den Zuſammenhang mit der katholiſchen Myſtik, aber auch ihre Verzerrung in der Lehre der ſ. g. Reformatoren zu erkennen. Der Nachweis für die erſte Hälfte unſeres oben aufgeſtellten Satzes, daß ſie, ausſchließlich Myſtiker, die Scholaſtik und Caſuiſtik verworfen haben, wird man uns erlaſſen, da die Sache allbekannt iſt.

§. 21.

Eintheilung dieſer Periode.

Die dreifache Behandlungsart der Moral, die ſcholaſtiſche, myſtiſche und caſuiſtiſche, dauert fort, durch den Einfluß der ſ. g. Reformation wird aber die erſte dogmatiſcher, die zweite praktiſcher, die dritte laxer. War in der erſten Hälfte der vorigen Periode die ſcholaſtiſche, in der zweiten die myſtiſche Behandlung vorherrſchend, ſo ſpielt jetzt die caſuiſtiſche die Hauptrolle. Die Caſuiſtik wird beſonders von den Jeſuiten nicht nur ausgebildet, ſondern überbildet, wie denn überhaupt dieſer Orden ſich beinahe ausſchließlich der Moral bemeiſtert. Da die ſ. g. Jeſuitenmoral eine eben ſo großartige Erſcheinung iſt, als ſie die verſchiedenartigſten Beurtheilungen erfahren hat, ſo werden wir ſie beſonders darſtellen, nachdem wir vorher die ſcholaſtiſch-myſtiſche und caſuiſtiſche Behandlung derſelben außer dem Jeſuitenorden angeführt haben.

§. 22.

Scholaſtiſche Behandlung der Moral.

Die Scholaſtik war vom vierzehnten Jahrhundert an von ihrer Höhe herabgeſunken und im fünfzehnten wirklich ausgeartet.

Durch das Wiederaufleben der klaſſiſchen Studien und die durch die Reformation mit verurſachte Rührigkeit auf dem Felde der Patriſtik erhalten die Moralwerke ein anderes Ausſehen. Der Kern bleibt derſelbe, der Zuſammenhang mit der früheren Periode wird auch keineswegs abgeriſſen, ſondern die Einen legen Thomas, die Andern Don Scotus zu Grund. Aber Bon de Merbes, † 1684, macht nicht nur den Grundſatz geltend, daß man in der Moral die Schriften der Väter gerade ſo benützen ſoll, wie in der Dogmatik, ſondern führt ihn auch in ſeiner summa christ. seu orthodoxa morum disciplina ex s. scriptura, patribus et conciliis excerpta aus. Daſſelbe Verfahren befolgt Natalis Alexander, der ſeiner theol. dogm. et moralis den römiſchen Katechismus zu Grund legt. Dieſe Männer wollten die Wiſſenſchaft der ächten Scholaſtik mit den neu entdeckten Schätzen der erſten Periode verbinden. So ſpricht ſich der Dominikaner und Cardinal Gotti in ſeiner theologia scholastico-dogmatica juxta mentem D. Thomae Aq. (16 Bde) ſtark gegen die Klügeleien der verfallenen Scholaſtik aus. Er wünſcht, man möchte mehr die heilige Schrift, Tradition, Concilien und Väter zu Rathe ziehen, als den Ariſtoteles. Aber er ſchüttet das Kind nicht mit dem Bade aus. Nec enim existimet quispiam me scholae detrahere, dum sacrorum dogmatum studium promoveo. Hoc fuit Lutheri genium, quod detestator. Seine Abſicht iſt darum, das ſcholaſtiſche Moment mit dem dogmatiſchen zu verbinden. Sed illa istis amico foedere copulans, scholastica quantum fieri potest, dogmatice, dogmatica vero scholastica methodo persolveret (praefactio).

Eine weitere Eigenthümlichkeit dieſer Periode iſt, daß jetzt die Moral von der Dogmatik getrennt wird. Thomas v. Aquin hat Dogmatik und Moral noch in ſeiner Summa mit einander abgehandelt, aber bereits innerlich getrennt. Dadurch unterſcheidet ſich beſonders die erſte Periode von der zweiten, daß in jener in einem Capitel Moraliſches und Dogmatiſches zugleich und mit einander vorkommt. Die Scholaſtik weist dem moraliſchen Stoff beſondere Abſchnitte und Quäſtionen an, und

ſo behandelt Thomas in der prima secundae und secunda secundae die Moral eigens. Man durfte die in ſich völlig abgerundete Wiſſenſchaft nur herausnehmen und die Moral war dann auch äußerlich von der Dogmatik getrennt, etwas für ſich Beſtehendes. Dieſes that zuerſt St. Antonius, Erzbiſchof von Florenz, † 1459, ſeiner kleinen Statur wegen meiſtens Antoninus genannt, den wir gerade deßwegen auch in dieſe Periode herübernehmen. Sein Moralgebäude iſt durchaus auf Thomas baſirt. Der dritte Theil aber, den Thomas nur in ſeinen Grundlinien verzeichnet hat, wurde von ihm weitläufiger ausgeführt. Er ſpricht daſelbſt von dem Stande der Laien, Jungfrauen, Wittwen, Beamten, Soldaten ꝛc. Von dem geiſtlichen Stande, Patronen, Klerikern, Gottesdienſt, Sakramenten, Beneficien, Mönchen, Beichtvätern, Predigern ꝛc. Dann vom Stand der Seligen, Chriſtus, Maria, Engel, Patriarchen, Propheten, Apoſtel, Martyrer, armen Seelen. Stäudlin ſagt von dieſem Werke: man wird manches Vortreffliche in dieſem Syſteme nicht verkennen und einſehen, daß die Moral der katholiſchen Kirche nicht durchaus ſo verwerflich war, als die Proteſtanten in ihrem polemiſchen Eifer behauptet haben[1]).

Auch die Form der Moral verändert ſich während dieſer Periode. Anfänglich iſt ſie angenehm, nicht mehr in ſo viele Artikel zerriſſen, wie in der Scholaſtik. Später wird das freilich anders und die Form, in der Thomas lehrte, iſt gegen die Art und Weiſe, wie z. B. Chermes und Andere ſchreiben, unvergleichlich beſſer. Dieſes distinguo, Concedo maj. nego minor. iſt ſo widerlich, daß ein eigenes donum perseverantiae dazu gehört, einen ſolchen Auctor zu leſen. Bedenkt man, daß die leitenden Gedanken den früheren großen Scholaſtikern entnommen ſind, ſo darf man ſich nicht wundern, wenn dieſe Schriften wenig geleſen werden.

---

1) l. c. S. 115. Andere Moralwerke dieſer Zeit, die ich blos dem Namen nach kenne, wurden geſchrieben von Godeau Dominicus a Soto, Ivo, Jerem. Panormitanus, Mart. Bonacina, Barth. Masticus du Hamel.

§. 23.

Myſtik.

Das Charakteriſtiſche der Myſtik dieſer Periode gegenüber der der vorigen beſteht hauptſächlich darin, daß ſie mehr praktiſch als ſpeculativ iſt. Die Viktoriner, Tauler ꝛc. nehmen zwar vom Leben nicht Umgang, aber das Verſinken in die Tiefen der Gottheit, das Schauen der Welt in ihm, die verſchiedenen Grade der Vereinigung mit Gott durch die Liebe darzuſtellen, war das Centrum ihrer Beſtrebungen. Jetzt hingegen ſetzt die Myſtik ihre Hauptſtärke darein, den Weg zum Himmel zu zeigen, ſie wird nüchterner und ergießt ſich beſonders in den breiten Strom ascetiſcher Schriften. Eine beinahe conſtante Eintheilung, um den Weg zur Vollkommenheit zu führen, iſt die *via purgativa per veritatem illuminativam ad vitam unitivam*, die ſchon Dionyſius gebraucht.

Die erſte Trias, die wir ihrer Verwandtſchaft wegen zuſammennehmen, bildet Franz Sales, Biſchof von Genf, ſein Lieblingsſchriftſteller Laurentius Scupulus und Bloſius.

Ludwig v. Blois, im Jahr 1506 im Hennegau geboren, ſtarb als Benediktiner 1566. Seine Schriften ſind oftmal gedruckt und überſetzt. Der Verfaſſer iſt eben ſo bekannt mit den Wegen der Gnade als mit der Beſchaffenheit der menſchlichen Natur. Mild und ſchonend, aufrichtend und doch von der Welt abziehend, mahnt er viel an Franz Sales. Eine heilige Sehnſucht, aufgelöst zu werden, um bei Chriſtus zu ſein, zieht ſich durch alle ſeine Schriften hindurch. Weil man den Myſtikern ſo gerne vorwirft, ſie ſchwelgen in ſüßlichen Gefühlen, das ſei ihre Luſt und ihr Himmel und die Entſchädigung für die Asceſe, führen wir eine Stelle aus Bloſius an, um zu zeigen, wie ſie durch ſeinen Mund reden. „Habe in deinen geiſtlichen Uebungen keine unächte Abſicht nach Luſt. Beruhe nicht niedrig auf ihr, ſondern ſtrebe durch ſie zu Gott.

Sehr gefährlich iſt jene geiſtliche Schwelgerei, welche die Süße der Gnade zur eigenen Ergötzung mißbraucht. Eine von dieſer Untugend mehr angeſteckte Seele kann keine züchtige und getreue Dienerin Chriſti heißen, da ſie Gott nicht unentgeltlich folgen will, ſondern ſeine Gabe mehr liebet als ihn ſelbſt. Sie iſt eine Dienſtmagd, keine wohlerzogene Tochter. Schmeichelt ihr jene himmliſche Anmuth weniger, dann wird ſie ganz mürriſch, unwillig, ſtörriſch und ungeduldig, verläßt die Neigung zur Gottſeligkeit, ſchlägt die Zügel der Furcht und Schaam aus und hängt ganz äußerlichen Tröſtungen nach. Sie dienet Gott, wenn er ſie erfreuen will, wofern nicht, gibt ſie ihn auf. Eine Seele hingegen, die den Namen einer treuen Dienerin oder züchtigen Braut Chriſti verdient, beruhet nicht nur auf den Gaben Gottes, ſondern auf Gott ſelbſt. Flößet ihr Gott innerliche Wonne ein, ſo bleibet ſie gelaſſen, dienet ihrem Bräutigam freudig, hängt ihm getreu an, liebet ihn ſtandhaft und wünſchet mehr die Erfüllung des göttlichen, als ihres eigenen Willens. Trag' alſo Sorge, daß deine Abſicht immer rein und lauter ſei, und wünſche hienieden die Freude des Heiles Gottes nicht deines Vergnügens wegen, ſondern um dem Herrn zu gefallen" [1]).

Das Hauptwerk des Laurentius Scupulus iſt certamen spirituale, eine Schrift, die Franz Sales beſtändig bei ſich führte. Die Waffen, um in dem geiſtlichen Kampfe zu ſiegen, ſind vornehmlich vier. Mißtrauen auf ſich ſelbſt, Vertrauen auf Gott, Uebung (exercitium) und Gebet. Von der Demuth und dem Gottvertrauen handelt er c. 1—6; von der Uebung und zwar von der Bildung der Erkenntniß c. 7—10; von der Bildung des Willens 10—12; ſodann von den Verſuchungen durch Leidenſchaften und äußere Sinne 12—26; durch den Teufel 27—33; endlich von Erwerbung der Tugenden c. 34—43. Zuletzt ſpricht er vom Gebet c. 44—67.

Der heil. Franz Sales und der Geiſt, in dem ſeine

1) c. 25. canon vitae spirit.

Werke abgefaßt ſind, iſt ſo bekannt, daß ich mich wie bei Thomas v. Cempis eines näheren Eingehens auf dieſelben überheben kann. Seiner gottliebenden Seele war die ganze Welt ein Spiegel der göttlichen Weisheit und Güte, weßwegen ihm auch die Natur in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit zur Verdeutlichung des Verhältniſſes der Seele zu Gott dienen mußte.

Die zweite Trias bildet die heil. Thereſia, Johannes vom Kreuz und Jakob Alvarez. Alle drei waren durch die innigſte Freundſchaft mit einander verbunden. Thereſia erzählt in ihren Schriften ſchmucklos, aber mit einer Klarheit und Schärfe des Urtheils die Begegniſſe des myſtiſchen Lebens, die nichts zu wünſchen übrig läßt. Sie iſt darum ein unentbehrlicher Wegweiſer für Jeden, der ſich näher hiemit beſchäftigen will. Johannes vom Kreuz ſchließt ſich am Meiſten an die Myſtiker der vorigen Periode an, aber ohne alle pantheiſtiſchen Anklänge. Er verbreitet oft über die dunkelſten Gegenſtände wie ein Blitzſtrahl Licht, während er in andern Dingen ſchwierig und ermüdend iſt. Er hat die Eigenthümlichkeit, daß er jedem ſeiner Bücher ein Gedicht voranſtellt, deſſen Explication den Inhalt der Schrift ausmacht. In ſeinen Schriften ſelbſt findet eine Steigerung ſtatt, wie dieſes ſchon die Ueberſchriften zeigen: Aufſteigung des Berges Carmel, finſtere Nacht, Uebung der Liebe zwiſchen Chriſto und der Seele, die Flammen der lebendigen Liebe, in denen er die Seele durch alle die Wege hindurch bis zur Vereinigung führt, die er in ſeiner lebendigen Liebesflamme mit ſo wunderbarer Kraft, Anſchaulichkeit und origineller Eigenthümlichkeit beſchreibt, wie kein Anderer. Jakob Alvarez, ein Jeſuit, repräſentirt die Gelehrſamkeit, die weder Johannes noch Thereſia beſitzt. Er hat drei Foliobände geſchrieben: de vita spirituali, de inquisitione pacis und am dritten Band meiner Ausgabe fehlt das Titelblatt. In der Dedication an Paul V. gibt er den Inhalt kurz in den Worten an: in hoc, ubi de exstirpendis vitiis animi, ac sedandis ejus motibus, nec non de inserendis virtutibus et earum exercitationibus promovendis

disputatur. Alvarez iſt ungeheuer breit, der allegoriſchen Exegeſe zugethan und es koſtet wirklich Mühe, aus den drei Folianten die Goldkörner herauszuſuchen.

Während auf dieſe Weiſe außer den Genannten beſonders noch Ludwig von Granada, der Kardinal Joh. Bona [1]), Ludwig a Ponte die in der vorigen Periode zu Tage gebrachten Schätze zu gangbarer Münze umprägten und hiezu ihren eigenen Reichthum an Erfahrungen fügten, fehlt es auch nicht an Verſuchen, die Myſtik theoretiſch und ſyſtematiſch zu entwickeln. Dahin gehört der Dominicaner Thomas Vallgonera mit ſeiner theologia mystica D. Thomae. Der Franciscaner Andreas de Guadalupe ſchrieb ebenfalls eine myſtiſche Theologie, ebenſo Johannes a Jeſu Maria, Joſephus a Spiritu S. ꝛc. [2]).

Die Wege auf dieſer ſchwindelnden Höhe ſind aber nicht ſo leicht zu betreten, und wer ſich nicht feſt an die Kirche haltend ſeine eigenen Erfahrungen und Geſichte zum alleinigen Maasſtab nimmt und ſo in ſeine Subjektivität ſich einſchließend ſeine eigenen Wege wandelt, wird bald in Irrthümer verfallen. So erging es Michael Molinos, geb. anno 1627 zu Saragoſſa, dem Vater des Quietismus. Er hielt ſich in Rom auf und ſchrieb daſelbſt anno 1675, in ſpaniſcher Sprache, einen geiſtlichen Wegweiſer [3]), der bald in mehrere Zungen überſetzt wurde. In ihn hat Molinos ſeine Lehre niedergelegt, die der Hauptſache nach (wir benützen die von Innocenz XI. verworfenen Sätze, die Natalis Alexander im Appendix zum 5. Bd. ſeiner theol. dogm. et moralis aufgenommen hat) in folgenden Sätzen beſteht. Er verwirft die drei gewöhnlichen Wege, die

---

1) Stäudlin hebt Bona über alle Moraliſten ſeiner Zeit. Wir haben die bedeutendſten Moralwerke deſſelben geleſen und ſind fern, ſein Verdienſt ſchmälern zu wollen, können ihn aber auch nicht auf Koſten Anderer preiſen.

2) Ich will hier nur bemerken, daß ich von dieſen Männern Nichts geleſen habe.

3) Quida spirituale.

via purgativa, illuminativa et unitiva als abſurd, und ſtellt blos Einen auf die via interna (prop. 26). Dieſer Weg ſchließt alle Selbſtthätigkeit ſchlechthin aus, denn die eigene Thätigkeit hindert die Gnadenthätigkeit, da Gott in uns ohne uns wirken will (prop. 4). Alles Nachdenken iſt ſchädlich, auch das Reflektiren über ſein Thun und ſeine Sünden (prop. 9). Kein Verlangen, kein Begehren ſoll ſich in der Seele weiter regen, auch nicht das Begehren nach Vollkommenheit und Fortbildung. Das Bitt- und Dankgebet hört auf, weil es eine Aeußerung des eigenen Willens iſt (prop. 14). Kurz, die Seele ſtirbt ſich ſo ab, daß ſie ihre Vermögen vernichtet (prop. 1) und darum den freien Willen einbüßt (prop. 61). So gelangt ſie zu einem unbeweglichen Zuſtand, der in unzerſtörlichem Frieden beſteht (prop 63). Dieſes iſt die Grundlage ſeiner Lehre, das Folgende iſt eigentlich blos Folgerung aus dieſen Prämiſſen.

Weil der Gipfel der Vollkommenheit in dieſer unempfindlichen Ruhe beſteht, in dieſem rein innerlichen Brüten, ſo iſt die Außenwelt für den Innerlichen ſo viel als nicht da. Ein Tag iſt ihm wie der andere; er kennt keine Feſttage (prop. 33). Das mündliche Gebet tritt vor dem innerlichen ſo zurück, daß er das Vater unſer nimmer beten kann (prop. 34). Er weiß nichts von einer Andacht zur ſeligſten Jungfrau, zu den Heiligen, ſo nicht einmal zu der Menſchheit des Sohnes Gottes, weil dieſes ſinnliche Objekte ſind (prop. 35). Die Seele darf auch keine den Verſuchungen entgegenſtehenden Tugenden erwecken, ſondern muß in jener ſtumpfen Fühlloſigkeit verbleiben (prop. 37) ꝛc. Man ſoll darum die Verſuchungen ruhig gewähren laſſen. Wirkt der Teufel ſo heftig, daß er, den Willen feſſelnd, zur Sünde zwingt, ſo iſt das keine Sünde (prop. 41). Ja, es mag daraus auch eine werkthätige Verſündigung folgen (et etiamsi sequantur pollutiones et actus obscoeni propriis manibus et etiam pejora); man darf nicht widerſtehen, ſich auch nicht beunruhigen, am allerwenigſten es beichten (prop. 47), denn der Kirche ſteht gar keine Gewalt über das Gewiſſen zu

(prop. 67). Wie denn überhaupt der Quietiſt keine Sünde mehr begehen kann, weder eine läßliche noch eine Todſünde (prop. 57).

Die ſpeculative Myſtik der vorigen Periode fand ihre gefährlichſte Klippe am Pantheismus, in dieſer mehr praktiſchen Myſtik geſtaltet ſich auch der Irrthum praktiſcher zum Quietismus. Wie nahe verwandt er aber mit dem Lutherthum iſt, leuchtet ein, und es iſt darum gar nicht zu verwundern, wenn der zudem noch in Haft bei den Dominicanern ſterbende Molinos Schutzredner genug findet, die dann in demſelben Intereſſe für die Wahrheit gegen die Jeſuiten zu Felde ziehen.

In Frankreich fand die Lehre, wenn auch nicht in dieſer kraſſen Geſtalt, Eingang, Franz la Combe, Bernieres und Malaral ſchrieben Bücher in ähnlichem Geiſte. Am bekannteſten wurde übrigens die Frau de la Mothe Guyon wegen des Verhältniſſes, in dem ſie zu Fenelon ſtand. Eine fromme weibliche Seele, aber phantaſtiſch. „Eine gewiſſe Schwatzhaftigkeit und Weitläufigkeit, ein unordentliches Umherſchweifen in unerwarteten Bildern und Vorſtellungen, ein Ausdruck der reinen Liebe zu Jeſus, welcher zuweilen an Wolluſt und Unanſtändigkeit (?) grenzt, mag dieſer weiblichen Schwärmerei verziehen werden“ [1]).

Der franzöſiſche Epiſcopat erhob ſich gegen den Quietismus mit Nachdruck, und die mit Belehrungen verbundenen Verdammungsurtheile des Biſchofs von Chartres und Meaux, Boſſuet, greifen ihn in ſeinem Kerne an. Fenelon aber hatte ſchon früher für Guyon das Wort ergriffen, nachdem er Biſchof geworden, wünſchte Boſſuet, er möchte ihre Lehren verurtheilen. Fenelon konnte ſich dazu nicht entſchließen, ſondern ſchrieb zur Vermittlung ſeine explication des maximes des saints sur la vie intérieure, in denen er die Vollkommenheit auf die reine

---

1) Stäudlin, Geſch. der chr. Moral ſeit dem Wiederaufleben der Wiſſenſchaft S. 633.

Gottesliebe zurückführt. Er unterſcheidet vier Arten der Liebe: die knechtiſche Liebe, deren Beweggrund von Gott zu hoffende Wohlthaten ſind. Die begehrliche oder verlangende Liebe, die Gott blos als den Urheber unſerer Seligkeit liebt. Die hoffende und gemiſchte Liebe enthält zwar die reine Liebe bereits in ſich, doch noch nicht ungetrübt, wohingegen die reine, vollkommene Liebe Gott ohne Zuſatz von Furcht und Hoffnung blos um ſeiner ſelbſt willen liebt. Datur habitualis status amoris Dei, qui est charitas pura, et sine ulla admixtione motivi proprii interesse. Neque timor poenarum, neque desiderium remuneratorum habent amplius in eo partem. Non amatur amplius deus propter meritum, neque propter perfectionem, neque propter felicitatem in eo amando inveniendum (prop. I, ab Innoc. XII. damnata). Das iſt die Spitze der Fenelon'ſchen Lehre, die ſich darum, wie uns ſcheint, auf eine Mißkennung des Verhältniſſes der drei theologiſchen Tugenden zurückführen läßt. Das Weſen des Glaubens und der Liebe beſteht in einem Hingeben an Gott, weßhalb dieſe die Myſtiker in ihrer höchſten Potenzirung im Schauen und Lieben überall voranſtellten. Vollzieht ſich ja in ihnen die Vereinigung mit Gott, die der Myſtiker allein will. Dieſe Hingabe ſoll aber kein Aufgeben des eigenen Ich ſein, ſondern das Ich ſoll in ſeiner Perſönlichkeit ungeſchmälert bleiben. Das Ich zu bewahren, und ſo die Hingabe von Glauben und Liebe auf ihr rechtes Maas zu reduciren, iſt aber die Aufgabe der Hoffnung, die weſentlich auf den Fortbeſtand der Perſönlichkeit gegründet iſt. Damit will übrigens nicht behauptet werden, als ob die wahre Liebe ihrem Weſen nach die Ichheit nicht conſervire, ſondern nur das wird geſagt, daß der Hoffnung dieſe Aufgabe in's Beſondere zu Theil geworden ſei. Ein Beiſpiel mag noch zeigen, wie der wahrhaft fromme, wurzelhaft katholiſche Geiſt Fenelon's den Quietismus läuterte. Nach der 19. Prop. ſagt er: die Seele, im paſſiven intereſſeloſen Zuſtand, wolle nicht einmal mehr die Liebe ſelbſt, ſofern in ihr die Vollkommenheit

und Glückſeligkeit der Seele beſteht, ſondern blos darum, weil Gott Liebe von uns verlangt. Das Irrige dieſes Satzes ſpricht Molinos markirt ſo aus: der Quietiſt will für ſich nichts mehr, nicht einmal einen Fortſchritt im Guten ꝛc. Das Erſtere ſagt auch Fenelon, er will nicht einmal mehr die höchſte Tugend, die Liebe, ſofern in ihr die Vollkommenheit beſteht, ſofern ſie alſo das eigene Ich angeht oder noch eigennützig iſt, aber, und dadurch unterſcheidet er ſich weſentlich von Molinos, er will ſie dennoch, weil es Gott ſo verlangt. Die Conſequenz ſeiner Sätze führt Fenelon zur Läugnung, aber die Auktorität der Kirche hält ihn zurück. Darum hat der Pabſt aber die aus ſeinen Schriften gezogenen Sätze nicht als häretiſch gebrandmarkt, ſondern hauptſächlich darum verworfen, weil ſie den Quietismus begünſtigen.

§. 24.

Caſuiſtik.

Da die Caſuiſtik während dieſer Zeit beinahe durchaus in den Händen der Jeſuiten war, können wir uns kurz faſſen, zumal da auch die nicht von Jeſuiten verfaßten Sammlungen von casus daſſelbe Gepräge wie die jener tragen. Es gehört hieher die Summa des Sylveſter Prierias, Sylveſtrina, auch Summa der Summen genannt, weil in ihr das Beſte aus den frühern Moralwerken geſammelt iſt. Sodann Antonius Diana, Cobbowiz, Alloza, Flores, Bardi, Burghaber, Polleta, Prosper Lambertini, der nachmalige Pabſt Benedikt XIV. Das bedeutendſte und einflußreichſte Moralwerk iſt aber das vom heiligen Liguori, geb. 1696, Biſchof und Stifter des Redemptoriſten-Ordens. Er hat ſehr viel geſchrieben, aber alle ſeine Werke athmen einen ebenſo frommen Geiſt, als ſie große Gelehrſamkeit und Scharfſinn beurkunden.

Mit Uebergehung der übrigen möchten wir blos auf ſeine

theologia [1]) *moralis* aufmerkſam machen. Sie iſt für Beichtväter geſchrieben und unterſcheidet ſich im Ganzen genommen von den Moralwerken der Jeſuiten durchaus nicht. Der Vorzug derſelben vor den Werken dieſer liegt aber darin, daß ihr Inhalt nach dem Urtheil des apoſtoliſchen Stuhles der Lehre der Kirche nicht entgegen iſt, wo hingegen die Werke der Jeſuiten, wie bekannt, nicht immer zuverläſſig ſind. Dieſes iſt auch der Grund, warum wir in unſerer Moral in der Caſuiſtik Liguori folgen. Das Urtheil Benedikts XIV., Gregors XVI. und Pius IX. über Liguori iſt aber folgendes: der Heilige hat ſeine Moral Benedikt XIV. gewidmet, und dieſer antwortet ihm nun: Wir haben Deinen am 8. Juni geſchriebenen Brief erhalten, zugleich mit dem zweiten Band Deiner Moral und andern Büchern, die zwar leichteren Gehalts (di minor mole), doch dem Seelenheil ſehr förderlich ſein werden. Wir danken Dir dafür, beſonders daß Du uns Dein Moralwerk gewidmet haſt. Bei der flüchtigen Durchleſung deſſelben haben wir die Anſicht gewonnen, daß es ſehr ſorgfältig geſchrieben, die Billigung eines Jeden erhalten und zum Nutzen Aller gereichen werde. Wir werden es mit Aufmerkſamkeit leſen, in der Ueberzeugung, daß das Nachfolgende dem bereits Geleſenen würdig ſei. Dieſes das Privaturtheil des Gelehrten Benedikt. Pius IX. ſpricht ſich in einem Schreiben an den Ueberſetzer Liguori's P. Hugues foldermaßen aus: Itaque pium a te susceptum laborem summopere commendamus, tibique addimus animos, ut majori usque alacritate tuam operam in saluberrimis S. Alphonsi scriptis magis in dies promulgandis impendas, quorum lectio non solum christianae plebi, verum etiam ecclesiasticis viris animarum curae et regimini addictis maxime prodesse potest [2]). Will man aber ein Urtheil ex cathedra, ſo gibt dieſes Gregor XVI. in der Canoniſations-Bulle, worin beſonders erwähnt wird, daß, obgleich

---

1) Wir bedienen uns der Ausgabe von P. Mich. Heilig. Mechlinae 1845.

2) Sonntagsbeilage zum Katholiken Nr. 20. 1847.

der Heilige ein ſehr fruchtbarer Schriftſteller war, eine darüber angeſtellte Unterſuchung ergab, daß ſeine Werke deßungeachtet von den Gläubigen ohne alle Gefahr geleſen werden können (ejusdem tamen opera inoffenso prorsus pede percurri a fidelibus posse). Im Einzelnen auf den Inhalt einzugehen, iſt bei den Caſuiſten, ohne die Grenzen dieſer Geſchichte zu überſchreiten, nicht möglich.

§. 25.

Jeſuitenmoral.

Wie ſich aus der Caſuiſtik die ſogenannte Jeſuitenmoral, die ſelbſt vorherrſchend Caſuiſtik iſt, herausgebildet hat, wurde angegeben [1]). Weil die Caſuiſtik zu einſeitig bevorzugt wurde, ſo konnten die Mängel und oft großen Gebrechen, wie ſie ſich an einzelnen Moralſyſtemen finden, zum Vorſchein kommen. Damit iſt aber nur Eine Urſache dieſer Erſcheinung angegeben. Lange vor den Jeſuiten wurde die Caſuiſtik in der Kirche gepflegt, ohne dieſe Ausartung, und es iſt darum der Mühe werth, zu fragen, warum dieſe Auswüchſe erſt nach der Reformation auf die Bahn kamen. Möhler gibt die Antwort. „Die Jeſuiten, ſagt er, ſind geſchichtlich als das andere Extrem der Proteſtanten aufzufaſſen; zur Zeit der ſchmerzlichen Trennung entſtanden, ging der Oppoſitionsgeiſt gegen die Getrennten in ihr Leben, in ihr ganzes Daſein mit über, und bildete immer ein weſentliches Element in ihrer Geſchichte, ſowie umgekehrt der Proteſtant einen natürlichen Horror vor einem Jeſuiten hat. Wie aber auch die Extreme ſich wieder berühren, ſo gab es nie etwas mehr Proteſtantiſches in der katholiſchen Kirche, als die Jeſuiten. Es lag in der Natur der Sache; wer die Proteſtanten bekämpfen wollte, mußte etwas Gleichartiges mit ihnen haben, er mußte ſich ihrer Waffen, ihrer Kunſt, ihrer Wiſſen-

1) Cf. §. 12.

ſchaft bemächtigen, ihre ungemeine Thätigkeit und Beweglichkeit in ſich aufnehmen, kurz, er mußte die Proteſtanten nachahmen. Aber die Jeſuiten haben auch Uebles von ihnen aufgenommen, und dahin gehört, unter Vielen, auch der in Frage ſtehende Punkt. Um die Menſchen mit der Strenge der katholiſchen Sittenlehre zu verſöhnen und für die Kirche zu bewahren, glaubten ſie allgemach auch die Schwäche der menſchlichen Natur überall hervorheben zu müſſen, wie die Proteſtanten, und hielten es für nothwendig, für die Menſchen, wie ſie einmal ſind, die Forderungen zu ermäßigen, um ſie zu beruhigen und zu tröſten. Da aber an dem katholiſchen Dogma nichts zu ändern war, da das Allgemeine feſtſtand, ſuchten ſie durch nachgiebige und laxe Behandlung einzelner Fälle möglichſt zu wirken, was die Proteſtanten mit einemmal erlaſſen hatten, indem ſie lehrten: der Glaube allein mache ſelig. Daher konnten ſchlimme jeſuitiſche Grundſätze von der Kirche verurtheilt werden, die Kirche konnte ſich reinigen, da ſie nur äußerlich in ſie hineingekommen waren, wie denn auch Pabſt Alexander VIII. im Jahre 1660 und 1666, dann Innocenz XI. im Jahr 1679 und eine franzöſiſche Generalverſammlung des Clerus im Jahre 1700 dergleichen Entſtellungen der chriſtlichen Sittenlehre auf das Strengſte gerügt, und nicht nur im Allgemeinen gerügt, ſondern eben in der Aufzählung der einzeln verkehrt behandelten Sätze verworfen haben. Ja, ſelbſt unter den Jeſuiten haben ſich ſehr ernſte und entſchiedene Gegner gegen diejenigen in ihrer Mitte gefunden, welche die Reinheit der katholiſchen Lebens- und Sittenlehre zu beflecken drohten. Iſt etwas Aehnliches öffentlich mit den anſtößigen Behauptungen und Theſen Luthers in der proteſtantiſchen Kirche geſchehen? Wie wurden vielmehr Georg Major, Calixtus, Hornejus, Spener und Andere öffentlich behandelt, als ſie ſich gegen Entſtellungen der chriſtlichen Sittenlehre ausſprachen? Ein ſolches Glück machte alſo in der katholiſchen Kirche der erſte

Verſuch, die Forderungen des Sittengeſetzes nach der gemeinen Wirklichkeit auszumeſſen. Es wird wohl auch der letzte ſein [1]).

2) Der zweite Gegner der Jeſuiten waren die Janſeniſten. Der Janſenismus iſt ein ſchlechter Nachdruck der Reformation. In ihrer Lehre von Freiheit und Gnade und ihrem Verhältniß zu einander tritt Luthers Irrthum nicht ſo kraß zu Tage, dennoch wird die Freiheit des Willens geläugnet und von der Gnade behauptet, daß ſie neceſſitirend wirke (prop. 2 und 10) [2]). Sie hatten den Muth nicht, wie Luther, offen der Kirche entgegen zu treten, hatten aber auch die Demuth nicht, ſich ihr zu unterwerfen, ſondern ſuchten ſich auf alle mögliche Weiſe hindurch zu helfen, bis ſie endlich an Entkräftung ſtarben. Weil der Menſch ohne Gnade blos ſündigen kann (prop. 38), ſo gibt es auch kein natürlich Gutes (prop. 42). Daher bleibt nur die Alternative: entweder geſchieht eine Handlung aus natürlicher Liebe und dann iſt ſie Sünde, oder aus Gottesliebe, und dann iſt ſie Tugend (prop. 44), denn ohne die Charitas gibt es nichts Gutes (49). Nec Deus est, nec religio, ubi non est charitas (88). Dieſes das Fundament der janſeniſtiſchen Moral. Sehen wir von Freiheit und Gnade ab, ſo liegt der Hauptirrthum darin, daß die Natur, nach ihrer Lehre, gänzlich corrumpirt, nur noch Todſünden wirken kann. Das hat Auguſtin in ſeiner Stadt Gottes, wo er auch von der doppelten Liebe ſpricht, nicht gelehrt; er wollte nicht frömmer ſein, als Gott ſelbſt, wie die Janſeniſten, ſondern er erkennt in jedem Menſchen noch ein Ebenbild Gottes, das darum auch Gott Ebenbildliches (aber nicht Gott Aehnliches) wirken kann. Das iſt nicht zu läugnen, dieſe Geltendmachung der Charitas ſpricht die Frömmigkeit an, und man kann ſich mit ſolchen Behauptungen den Schein eminenter Chriſtlichkeit geben, aber nur auf Koſten der Wahrheit. Denn wo kommt dieſe Frömmigkeit hin, wie bornirt wird ſie, wenn

---

1) Neue Unterſuchungen ꝛc. S. 302.

2) Wir geben ihre Moral nach den von Clemens XI. verworfenen Sätzen.

man ſie auf die nicht chriſtliche Welt anwendet? Der Kirche iſt die Charitas auch das Höchſte, darum ſtimmt ſie aber in Melanchthons Satz nicht ein: esto fuerit quaedam in Socrate constantia, in Xenocrate castitas, in Zenone temperantia.... non debent pro veris virtutibus, sed pro vitiis haberi. loc. theol. p. 22. Daſſelbe behaupteten aber die Janſeniſten, wenn auch nicht mit dieſen Worten.

3) Solchen Gegnern gegenüber hoben die Jeſuiten die Freiheit über Gebühr hervor, das iſt ihr Grundfehler. Auf dogmatiſchem Gebiet ſtreiften ſie damit an den Semipelagianismus, auf dem moraliſchen wurden ſie lax. Denn gerade darin offenbart ſich der zu große Spielraum, den man der Freiheit gibt, daß ſie das Geſetz, ihr Dogma, zu umgehen ſucht. Um dieſes zu erreichen, brauchten ſie den Probabilismus. An ſich iſt dieſe Theorie nicht geradezu zu verwerfen, aber ſie iſt ſehr behutſam anzuwenden, was die Jeſuiten aber nicht immer zu thun pflegten. Daß aber der Probabilismus von den Jeſuiten erfunden worden ſei, um die Welt moraliſch zu Grunde zu richten, iſt nicht nur ein Mährchen, ſondern eine Verläumdung. Auch Stäudlin, der ſonſt billig iſt, kann den Jeſuiten gegenüber ſeine proteſtantiſche Apathie nicht verläugnen und macht ſie zu einer wahrhaft infernalen Rotte. Wo er ſeine Behauptungen durch Citate beweiſen will, haben wir dieſe nachgeſchlagen und gefunden, daß ſie Alles ſagen, nur das nicht, was ſie nach ihm bekräftigen ſollen[1]). Das Verhältniß des Probabilismus zu den Jeſuiten iſt aber dieſes: ſie haben ihn nicht zuerſt auf die Bahn gebracht, und haben ihn auch nicht allein gehegt, ſondern Viele unter ihnen ſogar ausdrücklich beſtritten. Antoine, ſelbſt Jeſuit, ſpricht ſich folgendermaßen darüber aus[2]): Keiner aus

1) Wir werden in der Moral ſelbſt darauf zurückkommen, bemerken aber zugleich hier, daß es uns gar nicht möglich war, nur auch die hauptſächlichſten Entſtellungen der katholiſchen Moral von Seite der Proteſtanten zu berichtigen. Blos hie und da werden wir auf Derartiges Rückſicht nehmen. Daſſelbe gilt von der falſchen wäſſrigten Behandlung von Seite der Katholiken ſelbſt.

2) Das Weſen des Probabilismus wird §. 32 beſprochen.

unſerer Geſellſchaft hat den Probabilismus, deſſen Urheber Barthlom. Medina, Mitglied eines andern Ordens, geweſen ſein ſoll [1]), öffentlich gelehrt (ex professo amplexus est) und für ihn geſchrieben, ehe er ſo weit um ſich gegriffen, daß er bereits allgemeine Lehre der Schule war. Denn Vasquez [2]), der Erſte aus unſerer Geſellſchaft, der ihn öffentlich lehrte, bezeugt, daß er unter den Gelehrten damals allgemein geweſen ſei. Die erſten Bekämpfer des Probabilismus aber gingen aus unſerer Geſellſchaft hervor, nämlich Rebellus t. 1. de justit., edit. an. 1608, Comitolus. lib. 2. resp. moral. q. 18, n. 6, ed. an. 1609, und Andreas Blanchus unter dem Namen Candidus Philalethes, dem Andere folgten aus derſelben Geſellſchaft, als: Elexades, Estris, R. P. Thyrsus, Gonzalez praepos. generalis [3]), de Camargo, Malattra, Gisbert, etc. His adde Rignald, Card. Bellarmin und ſehr viele Profeſſoren der Theologie, die täglich den Probabilismus beſtreiten, von dem die dreizehnte Generalverſammlung an. 1687 erklärte, daß er keine Lehre der Geſellſchaft ſei. Und ſogar der heilige Ignazius, Stifter unſerer Geſellſchaft, ſchrieb allen Profeſſoren die Klugheitsregel vor, ut sequantur in quavis facultate securiorem et magis approbatam doctrinam. Const. pag. 4. c. 5 [4]). Nimmt man, was ſchon oben angeführt wurde, hinzu, daß dennoch viele Jeſuiten ſich des Probabilismus

---

1) Liguori nennt ihn beſtimmt als ſolchen. Es liegt ihm daran, einen Dominicaner als Urheber zu wiſſen, da ſich ſpäter Dominicaner, beſonders Natalis Alexander, ſo ſtark gegen den Probabilismus erklärten.

2) Er iſt beſonders bekannt durch ſeinen Commentar zu der secunda secundae des heiligen Thomas.

3) Nebſt Gonzalez hat ſich auch der Ordensgeneral Tamburini gegen den Probabilismus erklärt.

4) Antoine theolog. moral. tract. de conscientia cap. 4. q. 2. obj. 15. Antoine, ein klarer Kopf, der ſich von den Alfanzereien ſo mancher ſeiner Ordensgenoſſen frei hält, folgt durchgängig, oft bis auf's Wort, Thomas; hat jedoch auch den Fehler mit den Meiſten gemein, daß er das rein Wiſſenſchaftliche von Thomas oft gar nicht berührt, oft nur in einer Note kurz abfertigt.

auf eine unrechte Weiſe bedienten, ſo ſollte, nach unſerm Dafürhalten, das Verhältniß, in dem die Geſellſchaft Jeſu zum Probabilismus ſtand, klar ſein.

Eine weitere Hauptbeſchuldigung wird auch von der Art und Weiſe, wie nicht nur die Jeſuiten, ſondern die Caſuiſtik überhaupt, und darum gehen wir darauf ein, die geſchlechtlichen Sünden beſprechen, hergenommen [1]. Es liegt hier alles an der Frage: 1) gibt es ſolche raffinirt ſchlechte Dinge auf der Welt und 2) hat der Beichtvater aus Decenz über derlei im Beichtſtuhl ſchweigend wegzugehen? Wer die erſte Frage verneint, die zweite bejaht, der hat Recht, wenn er die Caſuiſtik anklagt, weil ſie ſich mit dieſem Sündenſchmutz befaßt. Wer aber anders antworten muß, der darf auch der Caſuiſtik und den Jeſuiten keinen Vorwurf daraus machen, daß ſie ſich mit dieſen Gegenſtänden abgaben. Oder haben es vielleicht die Kirchenväter anders gehalten? Wer dies behauptet, hat weder Clemens Alex. noch Methodius, Auguſtin ꝛc. geleſen. Der Grund liegt aber ebenfalls nicht in ihrer Subjektivität, als ob ſie ſich in derlei gefallen hätten, ſondern in der ſchlechten Welt. Sodann iſt wohl zu merken, daß die Caſuiſten mit einem ſtreng ſittlichen Ernſt davon handeln und dieſe Materien weder franzöſiſch geſchrieben, noch deutſch überſetzt auf die Toilettentiſche der Damen legen. Daß ſich aber Proteſtanten dagegen erklären, wundert uns um ſo mehr, da wir glaubten, ſie hätten ſich ſchon in zarten Kinderjahren durch ihre altteſtamentliche Bibellektüre gegen derlei abgehärtet.

Wir ſind übrigens durchaus nicht gemeint, eine Apologie für die Jeſuiten zu ſchreiben, denn daß ſie gefehlt haben, erhellt am beſten aus den von den Päbſten verworfenen Sätzen; wir möchten ſie auch nicht in jene Verbindung mit der Kirche bringen, als ob dieſe kaum ohne ſie beſtehen könne, wie es der unerleuch-

1) Sanchez, † 1610, wird in dieſer Beziehung am meiſten angefochten, wegen ſeines Werkes de sacramento matrimonii. Er führte aber ſelbſt ein ſehr frommes Leben und war nicht weniger als Juriſt, denn als Theologe berühmt.

tete Eifer da und dort thut; wir ſind aber auch nicht gemeint, zu weiß ſchwarz zu ſagen und uns dadurch den Beifall der Welt zu erwerben, daß wir den Jeſuiten einen Fußtritt geben. Solches Lob iſt wohlfeil einzukaufen, und es gehört nicht einmal viel Muth und Wiſſenſchaft dazu. Darum ſagen wir vielmehr, die von den Päbſten verworfenen Sätze und Lehren abgerechnet, haben die Jeſuiten für die Moral Großes gethan. Der heilige Thomas war die Grundlage ihrer Werke, und wir glauben, daß die Kenntniß der Thomiſtiſchen Moral zum Verſtändniß der Jeſuitenmoral nicht nur dienlich, ſondern nothwendig iſt. Denn als dem Leben zugewandte Caſuiſten haben die Meiſten derſelben das Allgemeine, z. B. über die Tugend überhaupt, bei Seite geſetzt und ſind ſogleich auf das Einzelne eingegangen. Am meiſten ſchließen ſich Franz Suarez und Leonard Leß an Thomas an, weßwegen ſie auch von den Verirrungen ihrer Ordensgenoſſen frei blieben. Von der umfaſſenden Bildung des Erſten zeugen nicht nur die vier und zwanzig Folianten (beſonders tom. XI. XII. beſchäftigt ſich mit der Moral), ſondern auch dieſes, daß Calderon ihm ſeine Werke zur Durchſicht vorlegte. Das berühmteſte Werk von Leß, der 1623 als Profeſſor zu Löwen ſtarb, iſt aber das de justitia et jure ceterisque virtutibus cardinalibus. Wollen wir Bellarmin, der zwar keine Moral ſchrieb, deſſen Controverſen aber für den Moraliſten einen ſehr großen Werth haben (daſſelbe gilt von Caniſius), nicht weiter berückſichtigen, ſo haben wir noch als die berühmteſten Moraliſten der Jeſuiten zu nennen: Franz von Toledo (Toletanus), deſſen hochgeſchätzte Caſuiſtik ſpäter blos die von Hermann Buſenbaum, † 1669, übertraf. Zeugniß für die Aufnahme dieſes Buches mag das geben, daß es zwei und fünfzig mal aufgelegt wurde. Die Werke beider Männer verdanken die große Verbreitung beſonders dem Umſtand, daß ſie bündig und klar geſchrieben ſind. Sind dieſe Beide Caſuiſten im ſtrengen Sinn, ſo verbindet hingegen Laymann und Mazotta die ſcholaſtiſche Methode mit der caſuiſtiſchen. Laymann ziehe

ich übrigens Mazotta vor. Auch Vinzenz Sillutius beſitzt ein großes Anſehen wie Segneri. Dieſer letztere ſchlägt in ſeinem homo christianus, ſeine übrigen Werke kennen wir nicht, bereits den erbaulich moraliſirenden Ton ein, wohingegen Sporer ihn mit dem ſtreng wiſſenſchaftlichen zu vereinigen ſucht, darum mögen dieſe uns zur letzten Periode überleiten, denn wozu noch eine ganze Reihe Moraliſten aus der Geſellſchaft Jeſu anführen? Die berühmteſten glauben wir namhaft gemacht zu haben. Und fügen wir dem Geſagten noch bei, daß die Moraliſten dieſer Periode einen für die Ethik nicht immer paſſenden Gebrauch von der Rechtswiſſenſchaft machten, was auch großentheils Schuld daran war, daß ſie das chriſtliche Handeln mehr in ſeiner Vereinzelung, als in ſeinem Zuſammenhange und Entwicklung aus einem Princip darſtellten, ſo meinen wir, das Geſammtbild dieſer Periode in ſeinen Grundzügen gezeichnet zu haben.

Vierte Periode.

Von Aufhebung des Jeſuitenordens bis auf die Jetztzeit.

Wir wiſſen die gegenwärtige Periode nicht beſſer einzuleiten, als indem wir uns der Worte Stäudlins bedienen. In der letzten Periode, ſchreibt er, wird das Gemälde einfacher, die Partheien nähern ſich nach und nach mehr, ſie führen den Kampf gemäßigter oder laſſen ihn gar liegen. Die Meiſten betreten eine gewiſſe Mittelſtraße, die Caſuiſtik, aber auch die Myſtik ſinkt. Schriftſteller von ſolcher moraliſcher Genialität, Originalität und Innigkeit, wie man ſie in der vorhergehenden Periode in ziemlicher Anzahl findet, wird man in dieſer letzten Periode wenige oder keine antreffen. Dagegen ſteigt die philoſophiſche Syſtematik der chriſtlichen Moral deſto höher [1].

1) l. c. S. 706.

Ja, der vorliegende Zeitraum iſt nicht nur für die katholiſche Sittenlehre, ſondern für die Katholiken überhaupt ein trauriger. Das war eine Zeit der Erniedrigung für ſie, wie die Geſchichte von 18 Jahrhunderten kaum eine zweite aufweiſen kann. Alles Selbſtvertrauens baar und ledig [1]) hatten ſich die Katholiken zu Schleppträgern des ſtolzen Proteſtantismus, wenigſtens in Deutſchland, herabgewürdigt. Dieſe Zeiten ſind vorbei, aber noch jetzt jagt es dem Katholiken die Schamröthe in's Geſicht, wenn er katholiſche Theologen, mit zelotiſchen Proteſtanten wetteifernd, die Errungenſchaft früherer Jahrhunderte mit Füßen treten ſieht, wenn er ſieht, wie die Erſten an den Broſamen ſich laben, die die Letztern ihnen als verächtlichen Judaslohn zuwerfen und wie ſie für dieſes „Mitankommenlaſſen" ihnen die Füße lecken.

Das Lutherthum, das Sittlichkeit und Religioſität trennte und mit Verwerfung jener nur dieſe hegte, hatte in ſein Gegentheil umgeſchlagen. Blos die praktiſche Vernunft tolerirte noch eine Hinterthüre für den in kantiſchen Retorten geläuterten chriſtlichen Glauben. Die lutheriſche Dogmatik hatte ſich von der kritiſchen Philoſophie für inſolvent erklärt; die Moral war noch der letzte Rettungsanker [2]). Die ganze chriſtliche Moral war aber nach damaliger Auffaſſung in der Bergpredigt eingerahmt; ein paar Sittenſprüche über Nächſtenliebe ihre Quinteſſenz. Nirgends ein höheres Motiv als: übe das Gute, weil es vernünftig iſt; nirgends ein Hinausgehen über das rein Natürliche. Vernünftig Handeln und dieſes Gepräge der Vernünftigkeit allen Handlungen aufzudrücken, das war oberſtes Sittengeſetz.

---

1) Es iſt wirklich poſſirlich, wenn dieſe Nachtreter Kants beinahe auf jedem Blatt ihre Selbſtſtändigkeit betheuern.

2) Man macht ſie (die Moral) immer unabhängiger von der Dogmatik, ja man erhebt ſie nicht ſelten über dieſelbe; bemüht ſich ſogar zuweilen, die Dogmatik durch ſie in Verachtung zu bringen oder gänzlich aufzuheben. Man ſucht das Chriſtenthum vorzüglich durch ſeine moraliſche Seite denkenden und gebildeten Menſchen zu empfehlen und von der Geringſchätzung zu befreien, in welche es als dogmatiſche Theologie ſinkt. Stäudlin l. c. S. 707.

Wir müſſen hier die Hauptgrundſätze der Kant'ſchen Moral angeben, weil dieſe auch der Polarſtern für katholiſche Theologen wurde. Die Ausſprüche der praktiſchen Vernunft ſind das höchſte Princip der Moral. Seine ganze Natur durch Vernunft beherrſchen laſſen, oder nach einer Norm handeln, die Alle vollziehen können, iſt das höchſte Sittengeſetz.

Dieſes ſittliche Grundprincip iſt aber nicht von Gott gegeben, ſondern die Vernunft erzeugt es a priori aus ſich ſelbſt. Der Wille beſtimmt ſich rein aus ſich ſelbſt nach dem Vernunftgeſetz, und ſo irgend ein außer ihm liegendes Objekt Motiv einer Handlung wird, iſt die Handlung nimmer tugendhaft. In eine Kategorie mit dieſen außer uns liegenden Objekten wird aber auch Gott geworfen. Er iſt nicht der oberſte Geſetzgeber, der Schöpfer der Vernunft, ſondern dieſe, abſolut und autonom, ſteht als ſolche für ſich allein und ſelbſtſtändig da. Weil nun aber in jeder Seele ein Zug zu Gott lebt, wenn ſich die Seele deſſen auch nicht immer bewußt iſt, ſo bleibt das Herz arm, kalt und dürſtend, wenn er nicht der Mittelpunkt einer Lehre iſt. Dieſe ſtolze Bettel-Armuth, dieſe fröſtelnde Dürftigkeit iſt darum ein charakteriſtiſches Merkmal dieſer ganzen Richtung. Weil ſich aber, um fortzufahren zwiſchen Sittlichkeit und Glückſeligkeit, ein ſo ſchreiendes Mißverhältniß findet (nach Kant'ſcher Anſicht), ſo iſt Gott und ewiges Leben, d. h. eine gerechte Vergeltung, ein Poſtulat der praktiſchen Vernunft. Der Poſtulirte durfte ſich aber ja nicht vermeſſen, der Vernunft je in einem Stücke einzureden, und eben ſo wenig durfte Jemand vor ihm das Knie beugen, oder auch nur auf ihn hinblicken, denn das Erſte wäre Entwürdigung ſeiner ſelbſt, das Zweite aber Verunreinigung der Tugend geweſen [1]).

Der Glaube wurde alſo auf die Moral gebaut,

---

1) Stapf, chriſtliche Moral I. S. 232. Daß uns übrigens die kritiſche Philoſophie, trotz dieſes Urtheils, lieber iſt als die κατ' ἐξοχήν ſpeculative, iſt natürlich, da uns das Maas der Annäherung an das Chriſtenthum zugleich auch das Maas für ihre Wahrheit iſt.

und ſo das Verhältniß von Dogmatik zur Ethik geradezu auf den Kopf geſtellt. Man bezog ſich da und dort auf die Glaubenslehre zum Beweis ſeiner Orthodoxie, ſpickte die a priori conſtruirte Moral mit etwelchen Schriftſtellen und flickte ſo das neue Gewand mit „alten Lappen.“ Das iſt das Verhältniß des Chriſtenthums zu dieſer Moral. Die wunderſame Religion des Chriſtenthums, ſagt Kant (Kr. der Urthlkr. S. 462), hat in der größten Einfalt ihres Vortrags die Philoſophie mit weit beſtimmteren und reineren Begriffen der Sittlichkeit bereichert, als dieſe bis dahin hatte liefern können, die aber, wenn ſie einmal da ſind, von der Vernunft frei gebilligt und als ſolche angenommen werden, auf die ſie wohl ſelbſt hätte kommen und ſie einführen können und ſollen. Sehr inſtruktiv iſt die Art und Weiſe, wie Kant das Gebot, Gott über Alles und den Nächſten wie ſich ſelbſt zu lieben, erklärt. „Jeſus faßt alle Pflichten 1) in einer *allgemeinen* Regel zuſammen, welche ſowohl das innere, als das äußere moraliſche Verhältniß in ſich begreift, nämlich: thue deine Pflicht aus keiner andern Triebfeder, als der unmittelbaren Werthſchätzung derſelben, d. i. *liebe Gott*, den Geſetzgeber aller Pflichten, über Alles; 2) in einer *beſondern* Regel, nämlich die das äußere Verhältniß zu andern Menſchen betrifft: Liebe einen Jeden als dich ſelbſt, d. h. befördere ſein Wohl aus unmittelbarem, nicht von eigennützigen Triebfedern abgeleitetem Wohlwollen, welche Gebote nicht blos Tugendgeſetze, ſondern Vorſchriften der Heiligkeit ſind, der wir nachſtreben ſollen, in Anſehung derer aber die bloße Nachſtrebung *Tugend* iſt [1]).

Dieſes ſind die Grundſätze, denen nun auch katholiſche *Moraltheologen* mehr oder weniger huldigten [2]). Sie ſind nicht geradezu falſch, wenn aber ſogar Theologen mit Ueber-

---

1) Kritik der praktiſchen Vernunft S. 147 ꝛc.

2) Wir werden kaum zu bemerken brauchen, daß dieſes vorzüglich von deutſchen Moraliſten gilt, und daß die frühere, beſonders ſcholaſtiſche Richtung nicht plötzlich zu Grabe getragen wurde, ſondern mehrere Theologen noch auf dieſem Standpunkte ſtehen.

gehung und Geringſchätzung des eigentlich Chriſtlichen ſolche Grundſätze ſchlechthin als Wahrheit und als volle Wahrheit hinſtellen, ſo iſt das ein ungeheurer Irrthum. Die chriſtliche Sittenlehre wird zur heidniſchen degradirt, und darf ſich noch glücklich ſchätzen, daß ſie für eine ſolche erklärt wird, die wenigſtens primus inter pares iſt.

Kein Wunder, wenn beim Obwalten ſolcher Anſichten Stattler [1]), Profeſſor in Ingolſtadt, des Jeſuitismus angeklagt wurde. Danzer verirrte ſich ja ſo weit, daß er über die theologiſchen eingegoſſenen Tugenden ſeinen Spott trieb. „Aber der theologiſche Glaube ſoll ganz übernatürlich ſein, nach der Schul- und Katechismusſprache, ein übernatürliches Licht.“ S. 426. Aber der Glaube entſpringt aus dem Anhören, ſagt Paulus.... Was iſt aber dem Menſchen natürlicher als das Hören. S. 428. I. Bd., ferner S. 504. Unſere Theologen nennen die Liebe Gottes theologiſche Tugend, weil Gott ihr unmittelbarer Gegenſtand iſt. Sagen wir aber, daß der rechtſchaffene Jude, der Muſelmann ſeinen Gott aufrichtig und aus redlichem Herzen liebe, daß er ihn als ſein höchſtes Gut liebe, iſt dieſe Liebe kein theologiſcher Tugendakt? und warum iſt er es nicht? Irren kann Jeder, aber das iſt das Empörende, daß dieſe katholiſchen Rationaliſten mit einer ungeheuern Verachtung und Geringſchätzung Männer behandeln, denen ſie die Schuhriemen aufzulöſen nicht würdig ſind.

Danzer [2]) und Mutſchelle ſind in dieſer Richtung wohl am Weiteſten gegangen. Mit dem Erſtern beginnt das Moraliſiren ſtatt Moralſchreiben. Ein breites ſalbaderndes Gewäſch mit pikanten Ausfällen gegen Theologen von Fach gewürzt, ſchleppt ſich durch vier Bände fort. Der Unterſchied iſt nicht zu überſehen. Frühere Theologen haben Moral geſchrieben und ihre Werke waren poſitiv. Poſitive Geſetze ſpielen bei ihnen eine Hauptrolle. Dieſe wurden erläutert, durch ſie Normen für das

1) Ethica christiana universalis.

2) Anleitung zur chriſtlichen Moral für ſeine Schüler in Privatſtunden.

Handeln gegeben, unter ſie einzelne Fälle ſubſumirt. Das hört jetzt auf. Geſetz iſt allein noch die praktiſche Vernunft und ihre allgemeinſten Ausſprüche machen göttliche und menſchliche Geſetze überflüſſig (den Beweis dafür werden wir ſogleich beibringen). Ohne Mühe hätte man eine ſolche Moral auf ein paar Bogen abhandeln können, das wollte man denn doch nicht und ſo goßen ſie über die je in ein paar Zeilen abgethane Sache eine Brühe, die zum Eckel reizt. Sie ſchlugen das Stückchen Eiſen zu Eiſenblech breit und machten nun damit Lärm.

Mutſchelle[1]) hat ſich wie Danzer in die kantiſche Philoſophie verrannt. Zur Charakteriſirung nicht nur ſeiner, ſondern ſeiner Zeit mögen folgende Stellen dienen. „Kann die Moral oder Sittenlehre, die Lehre und Kenntniß von dem, was Moralgeſetz, was gut oder bös, geboten oder verboten ſei, ſich urſprünglich auf die Lehre von dem was Gottes ſei, was er gebiete oder verbiete, gründen? Nein!“ 1. Thl. §. 4. Die Moral nimmt jedoch auf die Theologie „Rückſicht“, weil ſie ſonſt keine Moraltheologie wäre. l. c. §. 5. Zur vollen Orientirung müſſen wir einen Satz aus der Vorrede S. VIII beifügen. „Nach dieſen Vorausſetzungen werden alle poſitiven Beſtimmungen, welche z. B. der Liturgik, der Dogmatik, der kirchlichen Polizei ꝛc. angehören, als außer dem beſtehenden Kreiſe ſich befindend, anderswohin verwieſen.“ Denn das tadelt er I. Thl. §. 9., daß man früher „den Vernunftgeſetzen viele andere blos poſitive Geſetze beifügte, die nur aus einer äußern Geſetzgebung herrühren und erkennbar ſind, und zwar theils göttliche, theils menſchliche, und dieſe letztern wieder theils aus der geiſtlichen, theils aus der bürgerlichen Geſetzgebung.“

In dieſer unerquicklichen Wüſtenei ſteht als friſcher grünender Baum, der an den Bach gepflanzt, der fromme Biſchof von Regensburg, Michael Sailer, da. Daß auch er in gewiſſer Weiſe Kind ſeiner Zeit iſt, wer will ihm das verübeln? daß er

1) Moraltheologie oder theologiſche Moral vorzüglich zum Gebrauche für ſeine Vorleſungen. München 1801.

aber nach ſolchen Vorgängen und unter ſolchen Zeitverhältniſſen ſo ſchrieb, wie er ſchrieb, das iſt bewundernswerth. Er iſt ein durchgebildeter Theologe, keine großartige Erſcheinung früherer Jahrhunderte iſt an ſeinem Geiſte ſpurlos vorübergegangen, das findet Jeder, der ſeine Moral nur flüchtig durchgeblättert hat. Sailer hat ſich nicht aus Feigheit an die Zeitmeinungen accomodirt, nicht um die Gunſt der Tonangeber gebuhlt, dieſes war vielmehr ſein innerſtes Weſen, um Allen Alles zu werden, in der populärſten Form, oft mit Vernachläßigung und Preisgebung der theologiſchen Akribie zu ſchreiben. Mit einer ſolchen Perſönlichkeit verträgt ſich dieſes; wer ihn ohne ſein reiches liebevolles Gemüth nachahmen wollte, kam auf Irrwege. Es ſei mir vergönnt, eine Analogie aus der Geſchichte der Malerei anzuführen. Miguel Angelo konnte dieſe ungeheure Kraft in ſeine Geſtalten hinein legen, ſeinem Geiſte war es angemeſſen. Die „Kärner“ arteten in die Miguel Angeleſke Manier aus. Daſſelbe Verhältniß findet zwiſchen Sailer und ſeinen Nachahmern ſtatt. Er hat auch unſtreitig der ganzen damaligen Theologie eine andere Richtung gegeben, zugleich aber die angebahnt, die ſich in Hirſcher vollendet hat. Sailer hat der Popularität zu Lieb ſeine reiche theologiſche Bildung nicht ausgelegt, aber mit ihr iſt er zur Bearbeitung der Moral geſchritten. Andere haben daſſelbe Verfahren ohne eine ſolche Bildung befolgt und ſo das Gebäude auf einem allzuſubjektiven Grunde aufgeführt [1]).

Wir verkennen das Gute an den Moralwerken dieſer Zeit nicht. Sie haben einmal die Moralphiloſophie als ein Moment (freilich zu ausſchließlich) in der Moraltheologie geltend gemacht, was ſeit dem heiligen Thomas allzuſehr vernachläßigt wurde. Sie haben ferner der Pſychologie und der pſychologiſchen Entwicklung Rechnung getragen, was ganz in der Ordnung iſt, da das ſittliche Leben nicht nur ein Produkt der Gnade, ſondern

1) Moraliſten, derer wir noch nicht gedacht haben, ſind ferner: Schenkl, Roßhirt, Sobiech, Reyberger, Manſi, Geißhüttner, Lechleitner, Schreiber, Lomb ꝛc.

auch ein Produkt der Freithätigkeit iſt. Weil ſie aber auf dieſes Moment wiederum ein zu großes Gewicht legten, ging ihnen der übernatürliche Charakter derſelben verloren, wie durch einſeitige Hervorhebung der Moralphiloſophie der poſitiv theologiſche. Sie haben ſodann Manches weggeräumt, was entweder falſch war, oder als unnützer Ballaſt mitgeſchleppt wurde, ſind aber dabei in das andere Extrem verfallen, die gangbaren Anſichten der Schule ganz zu eliminiren und haben ſich dadurch von der Tradition losgetrennt. Das bald zweitauſendjährige Wirken des heiligen Geiſtes in der Kirche iſt doch auch für die Moral wie für die Dogmatik von Bedeutung geweſen. Aus den Moralwerken dieſer Periode wird das aber nicht einleuchtend. Sie ſind beinahe ganz aus der heiligen Schrift und dem eigenen Innern herausgeſponnen. Was Strauß von der Kritik des Einzelnen ſagt, daß ſie jeder Knabe wie ein Brunnenrohr zuhalten könne, wohingegen er die Kritik der Jahrhunderte mit einem Strom vergleicht, der unaufhaltſam vordringt, das läßt ſich auch auf die katholiſche Theologie anwenden. Sobald ſich Einer iſolirt hinſtellt, von der Tradition ſich abſondert, wird er nie dauernden Einfluß üben. Ein Werk aber, das ſich organiſch aus dem Leben der Kirche heraus entwickelt, ihren Geiſt unverkümmert in ſich aufnimmt, das hat Beſtand. Endlich hat die Moral dieſer Periode das Verdienſt, die Sittenlehre zu einem organiſchen Ganzen verwoben, wieder zu einer Wiſſenſchaft gemacht zu haben, denn dieſe Seite war durch die Caſuiſtik ganz in Hintergrund gedrängt. Man hatte zwar die Theile in der Hand, aber das einigende Band fehlte. Aber auch in dieſem Punkte ging ſie zu weit, indem ſie über allgemeinen Grundſätzen das in einzelnen Handlungen ſich auswirkende Leben vernachläßigte.

2) Obwohl die moraliſirende Methode Alles zu verſchlingen ſuchte, ſo finden wir doch ſelbſt in neueſter Zeit Arbeiten, in denen die ſcholaſtiſche vorherrſchend iſt. Dahin rechnen wir vor Allem Stapf, der freilich das Talent Sailers nicht hat, in frommem Glauben ſich aber überall an die Kirche anſchließt

und das Gute früherer Jahrhunderte nicht verachtet hat. Klee wurde uns leider zu früh entriſſen, ehe er ſeinen von Himioben herausgegebenen Grundriß der katholiſchen Moral vollenden konnte. Gewiß hätten wir von dieſem eben ſo gelehrten als poſitiven Theologen Großes erwarten können, wovon die Keime ſchon im Grundriß liegen. Von Filſer hingegen, deſſen katholiſche Moral ebenfalls hieher gehört, hätten wir gewünſcht, er möchte mit der Herausgabe noch zugewartet haben, denn durch ihn wird die ſcholaſtiſche Methode auf's Neue in Verruf gebracht.

Wo der Rationalismus auf dieſe Weiſe das Scepter führt, wie es zu Ende des vorigen und im Anfang dieſes Jahrhunderts der Fall war, da iſt der Myſtik kein Plätzchen gegönnt. Erſt in neueſter Zeit wurde auch dieſes Feld wieder angebaut, wir wollen aber nur auf ein Werk, das bei Weitem hervorragendſte, die chriſtliche Myſtik von J. Görres nemlich, aufmerkſam machen. Streng wiſſenſchaftlich, auf der Unterlage der Natur, vom Niedern zum Höhern fortſchreitend, hat dieſes Buch, obwohl es beſonders das Phyſiologiſche berückſichtigt, einen großen Werth für den Moraliſten, wie wir denn auch nicht wenig aus ihm lernten, was wir hiemit dankbar anerkennen.

Selbſtſtändiger Caſuiſt iſt unſeres Wiſſens in neueſter Zeit keiner aufgetreten. Es iſt aber auch durch die neuen Auflagen und Ueberſetzungen der Hauptwerke des heil. Alphons Liguori ꝛc. dem Bedürfniſſe Rechnung getragen.

Ueberblicken wir den ganzen Verlauf dieſer Geſchichte, ſo wird ſich die Aufgabe für den Moraliſten der Jetztzeit leicht ergeben. Er ſollte einerſeits die Poſitivität der früheren Moralwerke, ihre ſtreng theologiſche Haltung, mit der pſychologiſch organiſchen Entwicklung des ſittlichen Lebens, der Vorzug der neueren Zeit, verbinden. Dieſe Aufgabe haben wir uns auch geſtellt und ſuchen ſie nach dem Maaß unſerer Kräfte zu löſen.

Erſter Theil.

Von den ſittlichen Anlagen und Vermögen.

Erſter Abſchnitt.

Von den ſittlichen Vermögen.

§. 26.

Von den ſittlichen Vermögen überhaupt.

Der Menſch, in die Mitte geſtellt zwiſchen Geiſt und Natur, ſchließt beide in ſeiner Perſönlichkeit dadurch zuſammen, daß der Geiſt in ihm an der Natur und die Natur am Geiſte participirt. Die eine bildet die geiſtige, die andere die fleiſchliche Natur deſſelben, die eine bildet den innern, die andere den äußern Menſchen. Ich habe Luſt, ſchreibt der Apoſtel, an dem Geſetze Gottes dem innern Menſchen nach, ich ſehe aber ein anderes Geſetz in meinen Gliedern, welches dem Geſetze meines Geiſtes widerſtreitet, Röm. 7. 22, und in demſelben Brief, 8. 5: „die fleiſchlich ſind, trachten nach dem, was des Fleiſches iſt; die aber geiſtig ſind, ſtreben nach dem, was des Geiſtes iſt [1].“

Der fleiſchliche Menſch, oder wie ihn Görres bezeichnend nennt, der Nachtmenſch in der Perſönlichkeit, iſt, weil aus

---

1) Wir wiſſen wohl, daß dieſe Auffaſſung den Sinn der pauliniſchen Stellen nicht voll ausdrückt. Wir wollen hier aber auch nicht mehr hervorheben, als die natürliche Unterlage des Sarkikers und Pneumatikers, weil wir auf das Andere in der Lehre von der Sünde und Gnade zurückkommen.

der Erde hervorgegangen, auch der Menſch der Erde; ihr gehört er an, aber nur inſofern, daß ſie ihm zugehört, daß er ſie beherrſcht und lenkt; denn er iſt das eigentliche Centrum der Erde und aller ihrer Bildungen, er iſt alſo durch Radien mit allen ihren Reichen und Peripherien verbunden, lebt mithin in ihnen Allen, wie ſie in ihm; iſt Leib von ihrem Leibe und Geiſt von ihrem Geiſte; fühlt darum auch in Alles ſich hinein, wie er Alles aus ihr herausfühlt und beherrſcht durch ſeine Rapporte alle ihre untern Kreiſe, indem er ihnen Allen dient.

Der Geiſt, mit einem ihm untergeordneten Natürlichen verbunden, der Tagmenſch in der Perſönlichkeit, iſt aber ſeinerſeits nicht von der Erde und gehört ihr alſo auch nicht an, ungleich dem Vorigen. Denn einem höheren Centrum als das ihrige verbunden, lebt er, gleichwie dieſes, wohl im niedern und dem mit ihm geknüpften Peripheriſchen, alſo jedoch, daß er frei gelöst und doch wieder daſſelbe in ſich aufnehmend, es überſchwebt, es ſtets auf ſich beziehend und in ſeinem Lichte es zum klaren Bewußtſein bringend. Sein Reich iſt das Geiſtige, dem er entſtammt; daher gehen ſeine Rapporte und Verbindungen in dies Reich; und wie Freiheit das Gepräge aller Geiſter iſt, ſo iſt er auch mit Anerkenntniß dieſer ſeiner Freiheit in daſſelbe aufgenommen.

Jener Nachtmenſch und dieſer Tagmenſch ſind nun in dem einen und ſelben Menſchen verbunden, urſprünglich ohne ſich durch einander zu verwirren oder aufzuheben; weil eben ihr gemeinſames Sein in Gott, der über ihren beiden Welten ſteht, die Getrennten auseinander haltend, doch in ſich zuſammenhält. Der Erſte hat dem Andern ſein leibliches Haus erbaut und hat Wohnung in ihm genommen; aber der Andere, der mit beim Bau geweſen, durchwohnt nun das Gebaute gleichfalls und gebraucht ſich ſeiner zu ſeinem Zwecke. Die ganze Leiblichkeit iſt daher zweiherriſch, und die Doppelherrſchaft greift durch alle Organe hindurch und drückt ſich in ihnen aus; und dieſelbe Schiedniß geht durch alle Verrichtungen hindurch.

So war es uranfänglich. Der höhere Menſch war der Gebieter, der untere dienſtbar, und jener herrſchte durch ſeine höhere Mitte über die Tiefen des Andern. Dieſer als Centrum der Natur durchſchaute die ihm verbundene Natur, wie wir unſern Leib durchſchauen; er beherrſchte ſie, wie wir unſere Glieder beherrſchen und belebte ſie in gleicher Weiſe. Er befaßte alſo in ſich das Bild und Geſetz der untern Natur, wie der Andere das der höheren, und wie dies Bild und dies Geſetz, dieſe Naturweisheit, die Naturethik und dazu die natürliche Vitalität in's Höhere eingetragen und in Gott aufgehoben wurde, beherrſchte der Menſch in Gott ohne Anſtrengung und ohne Mühe die ihm zugetheilte Region. Da ſtörte die Sünde die ganze Ordnung.

Wir haben die ganze Stelle wortgetreu aus der Myſtik des genialen Görres [1]) aufgenommen, weil dieſer, mit kräftigen Strichen gezeichnete, natürliche Unterbau zum Verſtändniß der Lehre von der Gnade und Sünde nothwendig iſt. Soweit der Gegenſtand aber hieher gehört, erhellet evident aus derſelben, daß die Seelenvermögen in höhere und niedere zerfallen und welches ihr gegenſeitiges naturgemäßes Verhältniß iſt. Unſere Aufgabe iſt es nun, dieſe Vermögen nach ihrer charakteriſtiſchen Verſchiedenheit zu zeichnen und zu gliedern.

Betrachten wir die Thätigkeit der Seele im Allgemeinen, ſo nimmt ſie entweder die Außenwelt, ſie in ſich abbildend, in ſich auf, oder ſie ſucht ein innerlich geſtaltetes Bild äußerlich zu realiſiren. Auf dieſe doppelte Funktion laſſen ſich alle Thätigkeiten zurückführen. In der erſten beſteht das Erkennen, dieſes nimmt die Außenwelt in ſich auf und bildet ſie in ſich nach; in der zweiten beruht aber das Wollen, denn dieſes ſucht die Innenwelt aus ſich herauszuſetzen und äußerlich zu realiſiren. Nehmen wir dazu den bereits entwickelten Unterſchied zwiſchen fleiſchlichem und geiſtigem, innerem und äußerem Menſchen, ſo wird uns das Erkenntniß- wie Willensvermögen je in ein doppeltes

1) Vorrede zum 3. Band.

höheres und niederes, ſinnliches und geiſtiges zerfallen. Die Thätigkeit des niedern Erkenntnißvermögens iſt auf die ſichtbare Natur gerichtet, während die des höheren zu dem Ueberſinnlichen ſich wendet und ebenſo wendet ſich das niedere Begehrungsvermögen dem Sinnlichen, Vereinzelnten zu, während das die Triebe überragende höhere Begehrungsvermögen nach dem Ueberſinnlichen, Allgemeinen ſtrebt. Dadurch erhalten wir alſo vier Hauptvermögen, ein niederes und höheres Erkenntniß- und ein niederes und höheres Begehrungsvermögen.

Wie ſich die Vermögen ſelbſt entſprechen, ſo auch ihre Funktionen. Die erſte Thätigkeit des Erkenntnißvermögens iſt das Wahrnehmen eines ſinnlichen Objekts. Die Erkenntniß geht ſodann in zweiter Ordnung auf das Objekt näher ein und zerlegt es in ſeine Theile, das Urtheilen oder die Verſtandesthätigkeit; ſodann faßt es die Theile zur Einheit zuſammen, das Begreifen oder die Vernunftthätigkeit. Dieſem conform äußert ſich das Begehrungsvermögen zuerſt in einem Wollen oder Wohlgefallen an dem wahrgenommenen Objekte. Dem Urtheilen gegenüber iſt der Wille wählend, Wahlfreiheit und dem Begreifen der Vernunft entſpricht das Ergreifen des Willens, ſittliche Freiheit. Jedesmal wird die niedere Stufe durch die höhere aufgehoben, aber nicht vernichtet, ſondern bewahrt, denn in dem Ineinanderſein von Urtheilen und Begreifen beſteht ebenſo die Erkenntniß, wie in dem Ineinanderſein von Wählen und Ergreifen der Wille.

Was aber ſo im Allgemeinen gilt, wiederholt ſich, wie in allem Organiſchen, auch im Einzelnen. Am Gewiſſen und den Affekten werden wir es beſonders nachweiſen. Gehen wir z. B. vom Glauben aus, ſo iſt er auf der erſten Stufe Vernehmen, auf der zweiten Wiſſenſchaft, auf der dritten Schauen, während die Liebe vom Wohlgefallen durch die Sehnſucht zur Vereinigung fortſchreitet. Ja, dieſes Geſetz iſt ſo durchgreifend, daß es uns nicht wundern würde, wenn ein Moraliſt hienach

die ganze Sittenlehre eintheilen würde, wo dem mehr paſſiven Verhalten auf der erſten Stufe das ſündhafte Leben, der aus ſich heraustretenden Thätigkeit der zweiten das aktive und der zu ſich zurückkehrenden der dritten das contemplative Leben entſprechen würde.

Erſtes Kapitel.

Das Erkenntnißvermögen.

§. 27.

Die Wahrnehmung.

Unſere gewöhnliche Erkenntniß beginnt mit der Wahrnehmung ſinnlicher Gegenſtände, denn das für die mit dem Leibe geeinte menſchliſche Seele zunächſt liegende Objekt iſt das mit einem Körper Behaftete. Und wenn ſie zum Unkörperlichen und Unſichtbaren aufſteigt, ſo geſchieht es mittelſt des Sichtbaren. Wie Gregor ſagt: das Himmelreich wird durch irdiſche Dinge verſinnbildet, damit die Seele von dem, was ſie kennt, zu dem Unbekannten aufſteigt, das ſie nicht kennt [1]). Der Grund davon liegt aber in der Einigung der Seele mit dem Leibe [2]). Wie der den höheren Geiſtern beſonders zukommende Erkenntnißgegenſtand das Ueberſinnliche iſt und ſie vermittelſt deſſen zum Sinnlichen herabſteigen, ſo umgekehrt der Menſch. Will der mit dem Leib überkleidete Menſch einen überſinnlichen Gegenſtand erfaſſen und erkennen, er kann es blos durch Verſinnlichung, durch Vergleichung mit ſinnlichen Dingen. Ich erinnere hier nur an die

---

1) Greg. Hom. 11. in Evang.

2) Quia modus cognitionis sequitur modum naturae rei cognoscentis: anima autem nostra, quamdiu in hac vita vivimus, habet esse in materia corporali: unde naturaliter non cognoscit aliqua, nisi quae habent formam in materia, vel quae per hujusmodi cognosci possunt. Thom. 1. 12. a 11.

Art und Weiſe, wie die Kirchenväter und nach ihnen alle Theologen das Geheimniß der Dreieinigkeit ſich zum Verſtändniß zu bringen ſuchten, durch Vergleichung mit dem menſchlichen Selbſtbewußtſein ꝛc. Wir ſind einmal endliche Menſchen und haben darum auch keine unendliche, ſondern blos endliche, von der Welt hergenommene Anſchauungsweiſen, weßwegen wir das Ueberſinnliche entweder gar nicht, oder auf ſinnliche Weiſe erkennen. Gerade darum aber, weil wir das Ueberſinnliche blos auf ſinnliche, durch Vergleichung mit dem Sinnlichen hergenommene Weiſe erkennen, iſt unſere Erkenntniß deſſelben eine unvollkommene, denn die Vergleichung des Unkörperlichen mit dem Körperlichen hinkt, weil die Aehnlichkeiten, welche zur Verſinnbildung der überirdiſchen Dinge von den irdiſchen entlehnt werden, inadäquat ſind.

Iſt die durch die Wahrnehmung erlangte Kenntniß das Fundament unſeres Wiſſens, ſo darf dieſe Kenntniß, unſer Wiſſenskreis mag ſich noch ſo ſehr ausbreiten, nie als falſch verworfen werden, ſondern muß das Fundament bleiben, obwohl der Skepſis die Möglichkeit gelaſſen iſt, auch das durch die Wahrnehmung erlangte Wiſſen zu negiren. Denn der außer mir ſeiende Gegenſtand wird nur inſofern wahrgenommen, als er durch die Sinne der Seele vorgeführt und ſo in ihr ſelbſt iſt. Was wir erkennen, nehmen wir in uns auf und nur inſoweit erkennen wir es, als wir es in uns aufnehmen. „Es gibt kein wirkliches Sehen, außer die geſehene Sache iſt auf gewiſſe Weiſe in dem Sehenden. Es leuchtet aber ein, daß die körperlichen Dinge nicht ihrem Weſen, ſondern blos ihrem Bilde nach in dem Sehenden ſind, wie das Bild des Steines im Auge iſt, nicht aber der Stein ſelbſt" [1]). Weil aber die Sache nicht ſelbſt in unſerer Seele iſt, ſondern nur ein Bild derſelben, ſo iſt immer der Zweifel möglich, ob wohl auch dem Bilde die Sache in der Wirklichkeit ſelbſt entſpreche, ob das, was und wie ich es in mir habe, auch ſo außer mir exiſtirt. Ein Knoten, der durch

---

1) Thom. 1. q. 12. a 2.

keine Denkoperation gelöſt, ſondern durch einen Willensakt durchhauen wird, ſofern der Wille ſagt, ich will es ſo annehmen, ich glaube es. Sonach beruht unſere ganze ſinnliche Wahrnehmung und all unſer, auf dieſe gebautes Wiſſen auf Glauben, auf dem Glauben, daß das, was ich außer mir wahrnehme, wirklich außer mir und zwar gerade ſo außer mir iſt, wie ich es wahrnehme. Es iſt darum auch gar nichts Exceptionelles, das iſt das Reſultat, wenn in höheren Gebieten Glauben verlangt wird und in denſelben Anthropomorphismen vorkommen.

§. 28.

Der Verſtand.

Verhält ſich die Seele auf der Stufe der Wahrnehmung mehr leidend, ſofern ſie von dem außer ihr Seienden afficirt wird (aber auch thätig, ſofern ſie es in ſich aufnimmt), ein Leiden, durch das ſie übrigens nicht beeinträchtigt, ſondern gefördert wird, ein Leiden, das überhaupt Allem zukommt, was vom Vermögen zur Handlung übergeht, ſo entſpricht dieſem auch eine Thätigkeit, um ſich das Wahrgenommene zum Verſtändniß zu bringen. Dieſen Proceß, den der Verſtandesthätigkeit, haben wir jetzt auseinander zu ſetzen.

Das Verſtehen verhält ſich zum Wahrnehmen, wie das Bewegtwerden zum Ruhen, das Erwerben zum Haben. Wird durch die ſinnliche Wahrnehmung der Seele dieſer oder jener Gegenſtand vorgeführt, ſo beſteht die erſte Thätigkeit des Verſtandes darin, das durch die ſinnliche Wahrnehmung in die Seele niedergelegte Bild, das Bewußtſein um eine Sache zu erweitern und zu analyſiren. „Ein ſchlechthin einfaches Wiſſen, ein Wiſſen nemlich, in welchem kein Denken iſt, kommt auch den Thieren zu, ein bewußtes Wiſſen aber, überhaupt eigentliches Bewußtſein nicht; ſowie dem Thiere wohl ein einfaches Wollen, aber kein überlegtes, kein Wille zu Wollen zu Gebot ſteht. Es iſt aber das menſchliche Bewußtſein ein bewußtes Wiſſen dadurch, daß

das einfache Wiſſen, in welchem der Geiſt ſich blos receptiv und inſofern paſſiv verhält, durch ſeine Selbſtthätigkeit (Spontaneität) ein denkendes wird, dadurch alſo, daß das bloße Wahrnehmen zum Vorſtellen des Wahrgenommenen und das Vorſtellen zum Begreifen des Vorgeſtellten fortgeht [1])."

Iſt dieſe Selbſtthätigkeit eingetreten, ſo bildet ſich der Verſtand durch Abſtraktion von den durch die Wahrnehmung dargebotenen Gegenſtänden allgemeine Begriffe, Begriffe, denen in der Wirklichkeit kein beſtimmter Gegenſtand entſpricht. Denn das iſt nach Thomas [2]) der Unterſchied zwiſchen ſinnlicher und verſtändiger Erkenntniß, daß durch die erſtere die Sache ſo empfunden wird, wie ſie außer der Seele iſt, in ihrer Einzelheit, die allgemeinen Begriffe aber ſind nicht ſo wirklich außer der Seele.

Obwohl aber dem Geſagten zufolge der Fortſchritt von der unvollkommenen Erkenntniß zur vollkommenen darin beſteht, daß von dem Einzelnen zum Allgemeinen übergegangen wird, ſo iſt doch andererſeits die genaue Kenntniß ebenſo durch Fortſchreiten vom Allgemeinen zum Beſondern und Einzelnen bedingt. Die anfängliche Kenntniß eines Gegenſtandes iſt nemlich eine unbeſtimmte und unklare, ſofern ſie ſich auf das Weſen im Allgemeinen erſtreckt. Der Verſtand nun geht auf das Objekt genauer ein, zerlegt es in ſeine Beſtandtheile, betrachtet jeden Theil ſorgfältig, nimmt Rückſicht auf das, was zum Weſen eines Dinges gehört, oder was ihm nur äußerlich anklebt. Er trennt das Verbundene und lernt ſo den Gegenſtand der Wahrnehmung genau und bis in's Einzelne hinein kennen. Und da alles Lebende durch Unterſchiede und ihr gegenſeitiges Reiben beſteht, ſo werden dieſe hervorgehoben und oft bis zum Widerſpruch geſteigert. Es iſt dieſes der Standpunkt der Halbgebildeten, welche über die Unbefangenheit der Wahrnehmung hinausge-

---

1) Kuhn, Dogmatik. I. 17.

2) Thom. I. 76. 2. ad 4.

ſchritten überall trennen und Widerſprüche finden, weil ſie die Unterſchiede zu Gegenſätzen und dieſe zu Widerſprüchen hinaufſchrauben.

Darum darf man aber hiebei nicht ſtehen bleiben, ſondern hat die dritte Stufe zu erklimmen, auf der man die Theile mit der Sache und die Sache ſelbſt mit dem Vorgeſtellten in Uebereinſtimmung findet. Das iſt das Begreifen, das Bewußtſein der Wahrheit, die man gewöhnlich als Uebereinſtimmung des Wiſſens mit dem Gewußten definirt.

Aber wie kommt der Menſch zur Kenntniß Gottes? Nach dem bisher beſchriebenen Proceß kommen wir mit all unſerm Wiſſen, Erkennen und Wahrnehmen über die ſinnliche Welt nicht hinaus. Für das Ueberſinnliche, Himmliſche haben wir ein eigenes Vermögen, die Vernunft. Wie die Wahrnehmung auf die Sinnenwelt hingerichtet iſt und in ihr ihren Erkenntnißgegenſtand findet, der durch die Verſtandesthätigkeit wiſſend erkannt wird, ſo iſt die Vernunft auf das Ueberſinnliche hingerichtet und hat an ihm ihr eigenthümliches Objekt. Wenn aber der größere Kreis den kleineren einſchließt, ſo ſchließt die Vernunft auch Wahrnehmung und Verſtandesthätigkeit in ſich.

§. 29.

Vernunft.

1) Das Wort Vernunft hat ſeine Wurzel im Vernehmen. Wie das Auge, dem Lichte zugewandt, daſſelbe in ſich aufnimmt und dadurch ſelbſt Licht wird, ſo iſt ſie das dem Ueberirdiſchen, Himmliſchen zugekehrte Auge, um daſſelbe erkennend in ſich aufzunehmen und dadurch ſelbſt himmliſch zu werden. Obwohl wir aber Wahrnehmen und Vernehmen paralleliſiren, ſo beſteht doch zwiſchen beiden ein großer Unterſchied. Die ſinnliche Wahrnehmung hat ihren Gegenſtand ganz außer ſich. Verſtand und Wahrnehmung ſind bloße leere Formen, um etwas außer ihnen zu erkennen. Sie ſelbſt haben keinen Inhalt in

ſich, den ſie an der Außenwelt entwickeln könnten. Die Vernunft aber iſt keine ſolche leere Form, ſondern ihr ſind von Gott als Inhalt ewige Wahrheiten eingeboren. Darauf beruht der Zug der Seele zu Gott hin [1]), und es iſt ihr dadurch Gott und das Göttliche unmittelbar gewiß. Für die Moral beſonders iſt es von Bedeutung, daß unter dieſe angeborenen ewigen Wahrheiten das Sittengeſetz gehört, das übrigens vom Gottesbewußtſein unzertrennlich iſt. Denn es iſt ihr nicht die Idee von Gott als einem abſtrakten, nichtsſagenden Ding, ſondern von einem wollenden Weſen, deſſen Wille für ſie Norm iſt, und den ſie vollziehen ſoll, gegeben. Ein Geſetz, das gerade deßwegen, weil es ewig, weil die Vernunft ſich es nicht ſelbſt gegeben, unbeugſam beharrt und nie ganz unterdrückt werden kann [2]).

Wie die Wahrnehmung ſich leidend verhält, der thätige Verſtand aber zu ihr hinzutritt und das Empfangene entwickelt; ſo entſpricht der Paſſivität der Vernunft hinwieder eine Aktivität, ſofern ſie den ihr eingeborenen Inhalt mittelſt und an der Sinnenwelt entwickelt. (Beweiſe für das Daſein Gottes.) Stellt ſich heraus, daß der Vernunftinhalt mit dem äußerlich Gegebenen übereinſtimmt, jener durch dieſes beſtätigt wird, ſo iſt das ſo zu ſagen die Probe für die Wahrheit. Dieſe Probe braucht übrigens nicht Jeder zu machen und macht ſie auch nicht Jeder, ſofern ihm Gott auch ohne dieſes, vermöge der ihm eingeborenen Gottesidee, gewiß iſt. Jedenfalls bleibt aber auch bei der an-

---

1) Ex quadam vero parte, quam vocant mentem (mens Meniſt, Menſch) rationalem, illam qua cogitat sapientiam, inhaerens domino jam et suspirans in illum, animadvertit etc. Aug. enarrat. in psl. 145. c. 5. Zur Aufhellung des früheren Sprachgebrauchs mag dienen, daß mens das Vermögen der Ideen iſt; *intellectus* autem nomen sumitur ab intima penetratione veritatis; nomen autem *rationis* ab inquisitione et discursu. Thom. 2. 2. 49. a 5. ad. 3. cf. Görres Myſtik I. S. 54.

2) Die Entwicklung und Begründung dieſer allgemeinen Sätze wird im Verlauf erfolgen.

geſtrengteſten menſchlichen Thätigkeit und vollſtändigſten Entwicklung der angeborenen Ideen dieſe Erkenntniß immer dunkel, unklar und allgemein [1]. Soll ſie daher klarer, deutlicher und concreter werden, ſo muß dem menſchlichen Geiſte von Gott ein neuer Inhalt gegeben werden, und das geſchieht durch die Offenbarung des Alten und Neuen Teſtamentes.

2) Die Vernunft vernimmt das durch Chriſtus geoffenbarte Wort Gottes in Rede oder Thatſachen ausgeſprochen gerade ſo, wie die Sinne einen außer ihnen liegenden Gegenſtand wahrnehmen. Nun beginnt aber auch derſelbe Prozeß, wie er ſchon beſchrieben wurde. Dem leidenden Verhalten entſpricht eine Thätigkeit, die darin beſteht, daß ſie das Vernommene in ſich aufnimmt, das Einzelne ſeiner Einzelheit entkleidet, um es in ſeiner Allgemeinheit zu wiſſen. So bleibt der einfach Gläubige bei der Thatſache der Himmelfahrt Chriſti ſtehen, der heilige Carl Borromäus aber predigt an dieſem Feſte: wie werden die Chöre der Engel geſtaunt haben, da ſie unſer Fleiſch zur Rechten Gottes erhöhet ſahen. Das iſt der jener Thatſache zu Grunde liegende Gedanke. Dieſen ſucht die thätige Vernunft heraus, ohne jedoch darum die Thatſache gering zu ſchätzen, vielmehr iſt und bleibt ſie ihr der Quellpunkt ihres ganzen Erkennens [2].

Aber, wie ſchon gehört, ſind die durch Abſtraktion gewonnenen allgemeinen Begriffe anfänglich ſelbſt noch undeutlich und verworren, und die Thätigkeit der Vernunft (Verſtand) beſteht weiter darin, ſie in ihre einzelnen Theile zu zerlegen, und dadurch eine deutliche Erkenntniß zu erzielen. Die Jünger vernehmen bei der Taufe Chriſti das Daſein der drei göttlichen Perſonen. Die Vernunft abſtrahirt ſich von dieſer Thatſache das Trinitätsdogma. Obwohl nun ſchon die erſten Chriſten dieſe Lehre ganz und richtig hatten, ſo war ihnen doch das Verhält-

---

1) Catech. rom. p. 1. c. 2. q. 6.

2) cf. Aufſatz von Mattes in der Tüb. Quartalſchrift 1846. S. 384.

niß der drei göttlichen Perſonen zu einander noch nicht ſo wiſſenſchaftlich klar, wie dieſes nach dem Concil von Nicäa der Fall war. Die Entſcheidungen dieſer Kirchenverſammlung ſind das Reſultat der durch den heiligen Geiſt geleiteten Vernunftthätigkeit. Zu einem vollkommenen Begreifen des durch die Offenbarung Gegebenen wird es aber der menſchliche Geiſt nicht bringen, da dieſes nur in dem Grade möglich iſt, als wir uns daſſelbe verſinnbilden können, treffende Analogien dafür finden. Weil es aber keine adäquate Aehnlichkeit des Endlichen und Unendlichen gibt [1]), ſo folgt, daß unſer Wiſſen auf Glauben gebaut iſt und im Glauben ſich vollendet.

3) Die Vernunft hat jedoch Gott nicht ſo ausſchließlich zum Objekt, daß ihr die Welt fremd wäre, ſondern ſie zieht auch dieſe in ihren Kreis. Sie haftet aber nicht blos an der äußeren Erſcheinung, über dieſe reflektirend, ſondern geht auf die Idee und das Urbild, das der Erſcheinung ſelbſt zu Grunde liegt, zurück und will ſie ſo in ihrer tiefſten Wurzel erfaſſen. Die Idee eines jeden Weſens, des Menſchen wie der unvernünftigen Creatur, liegt aber in Gott. In ihm iſt das Leben und das Leben iſt das Licht der Menſchen. Joh. 1. 4. Wer darum in heiligem Leben ſich mit Gott vereinigt, zu ihm zurückkehrt, von dem er ausgegangen und ſo lebt, wie es Gottes Wille iſt, der wird dadurch ſeine Idee realiſiren und ſein eigenes Weſen vollenden. Was aber vom Willen gilt, gilt auch von der Erkenntniß. Auch ſie muß, zu Gott zurückkehrend, den tiefſten Grund und die Urbilder alles Geſchaffenen in ihm ſuchen und wird ſie auch in ihm finden. Das iſt es, was Malebranche ausgeſprochen, wenn er ſagt, daß wir alle Wahrheit in und durch Gott erkennen, und vor ihm das ganze chriſtliche Alterthum [2]). Zu wem das ewige

---

1) Thom. 1. 12. a 2.

2) cf. Aug. Confess. 12. 25. und Thom. 1. 12. a 11. a 3, von welcher Stelle Thomas dieſe Lehre Auguſtins acceptirt. Am Ausführlichſten ſpricht ſich

Wort redet, ſagt Thomas von Cempis, der wird vieler Meinungen los. Von dieſem Einen Worte kommt Alles her; an dieſes Eine Wort erinnert uns Alles und dieſes iſt der Anfang, der auch zu uns redet. Ohne dieſes Wort verſteht und urtheilt Niemand recht. Wem dieſes Eine Alles iſt, wer Alles auf dieſes Eine bezieht, und in dieſem Einen Alles ſieht, der kann beſtändigen Herzens ſein und in Gott ruhig verharren.... Je mehr Jemand Eins mit ſich und in ſeinem Innern einfältig geworden iſt, deſto mehrere und höhere Dinge begreift er ohne Mühe; weil er das Licht der Erkenntniß von Oben empfängt [1]). So iſt Gott auch in Beziehung auf das, was er nicht iſt, das Licht, das alle Menſchen, die in die Welt kommen, erleuchtet. Wie wir nämlich das Sichtbare, die Erſcheinung durch das Licht der Sonne ſehen, ſo erkennen wir das Unſichtbare, das Weſen der Dinge durch das göttliche Licht. Und daß wir die Wahrheit mehr oder weniger erkennen, liegt nicht allein an unſerer Thätigkeit, ſondern auch an der größeren oder geringern Einleuchtung von Oben.

§. 30.

Das Gewiſſen.

a. Begriff und Weſen des Gewiſſens.

Haben wir in die Vernunft die Ebenbildlichkeit des Menſchen mit Gott geſetzt, jene Verwandtſchaft, wodurch die Seele

---

aber Dionys Areop. aus: Indem die göttliche Weisheit ſich ſelbſt kennt, wird ſie Alles kennen, das Materielle immateriell, das Getheilte ungetheilt, das Viele einig, durch das Eine ſelbſt Alles kennend und ins Daſein führend. Denn wenn als eine Urſache Gott alle Seiende am Sein Theil nehmen läßt, ſo wird er nach derſelben einen Urſache auch Alles wiſſen, als aus ſich ſelbſt Seiendes, und das in ihm vorausbeſtand, und nicht aus dem Seienden wird er ihre Kenntniß nehmen, ſondern jedem einzelnen Seienden wird er zur eigenen und zur Kenntniß der Andern helfen... denn auch die Engel kennen das Irdiſche nicht durch ſinnliche Wahrnehmung, ſondern nach der eigenthümlichen Kraft und Natur des gottgeſtaltigen Geiſtes. de div. nom. c. 7. §. 2.

1) Nachfolge Chriſti 1. 6. c. 3.

einen geheimnißvollen Zug zu ihrem Schöpfer hin hat, eine tiefe Sehnſucht nach dem, von dem ſie herſtammt; haben wir ſie das dem Himmliſchen zugekehrte Auge genannt, das durch das Himmelslicht ſelbſt Licht iſt und wird, je mehr es jene Strahlen einſaugt, und haben wir von dieſem Vermögen die Verſtandesthätigkeit unterſchieden (obwohl ſie in der Vernunft eingeſchloſſen iſt), wodurch die ewigen Wahrheiten mehr entwickelt und zu einer vollkommenern Erkenntniß verarbeitet werden; ſo entſpricht dieſer mehr theoretiſchen Thätigkeit eine andere, mehr praktiſche, das Gewiſſen. Dieſe Thätigkeit bezieht unſere Handlungen, überhaupt das ganze Leben des Menſchen, auf Gott [1]). Man kann ſich aber Gott nicht ohne einen beſtimmten Willen denken und dieſer Wille wäre nicht der göttliche, wenn er für den Menſchen nicht ſo maaßgebend wäre, daß er nach ihm ſein Leben zu ordnen und zu regeln hat. So lange aber der Menſch in einem geordneten Verhältniſſe zu Gott ſteht, wird ihm, dem Geſchöpfe, auch der Wille des Schöpfers Geſetz ſeiner eigenen Natur ſein. Der göttliche Wille tritt nicht als ein dem menſchlichen entgegenſtehender hervor und das Daſein des Gewiſſens wird ſich nur in Ruhe und Frieden offenbaren. Stand der Unſchuld. Erſt wenn er vom Baume der Erkenntniß des Guten und Böſen gegeſſen, wenn ihm der göttliche Wille als ein fremder entgegentritt, dann wird ihm die Thätigkeit der Vernunft, die die menſchlichen Handlungen auf den göttlichen Willen bezieht und in dieſem die Norm und Regel für jene erkennt, zum vollen Bewußtſein kommen, und dieſe Vernunftthätigkeit iſt das Gewiſſen. Wir definiren demnach das Gewiſſen als die Vernunftthätigkeit, welche die menſchlichen Handlungen auf Gott und ſeinen Willen als Norm

---

) Thomas, der 1. q. 79. a 13 dieſes entwickelt, gibt keine förmliche Definition des Gewiſſens. Gotti ergänzt ihn und ſagt, nach Thomas ſei das Gewiſſen: judicium, seu actus intellectus, quo aliquis applicat suam scientiam practicam, seu dictamen rationis ad aliquid agendum.

und Regel bezieht, und ſie nach ihrer Uebereinſtimmung oder Nichtübereinſtimmung mit demſelben als gut oder bös weiß. Dieſes Beziehen unterſcheidet ſich aber von einem gleichgültigen Vergleichen dadurch, daß es unſere Willensakte an das Sittengeſetz bindet [1]), aber nicht mit Naturnothwendigkeit, ſondern blos durch ſittliche Nothwendigkeit, d. h. durch Gebot und Verbot. Ebenſo iſt das, die Handlungen als gut und bös wiſſen, kein bloßes theoretiſches Erkennen, ſondern ein praktiſches, d. h. ein Urtheilen und Richten.

Da, wie angeführt, die Offenbarung Gottes eine zweifache iſt, eine natürliche, Jedem von Geburt aus ertheilte, und eine übernatürliche durch Chriſtus uns gewordene, ſo iſt hienach auch das Gewiſſen ſo zu ſagen ein doppeltes. Das natürliche Gewiſſen, wie es auch die Heiden [2]) hatten, bezieht die menſchlichen Handlungen auf die der Seele angeborene Kenntniß Gottes oder auf das natürliche Sittengeſetz; das chriſtliche Gewiſſen bezieht die Handlungen auf die durch Chriſtus gegebene Offenbarung. Man ſieht, obwohl wir trennen, iſt es dennoch beidemal daſſelbe Gewiſſen. Beidemal iſt es dieſelbe Vernunftthätigkeit, die das menſchliche Thun und Laſſen nach dem göttlichen Willen beurtheilt und mißt. Nur iſt das einemal das Gewiſſen, dem Vernunftglauben analog, weiter und unklarer, weil die Richtſchnur, an der es ſein Thun meſſen ſoll, unklarer und allgemeiner iſt; das anderemal hingegen iſt das Gewiſſen beengter oder zarter und deutlicher, weil ihm eine ſchärfer begrenzte Norm und Richtſchnur in dem durch Chriſtus geoffenbarten Willen Gottes gegeben iſt. Das Verhältniß beider zu einander iſt alſo nicht das des Widerſpruchs, ſondern das des Ineinanderſeins. Das natürliche Gewiſſen iſt das allgemeine, das chriſtliche das beſtimmter formulirte. So wenig die natürliche Gotteserkenntniß der über-

---

1) Von dieſer Funktion haben die Alten das Gewiſſen Syntereſis genannt.
2) Röm. 2. 14. 15.

natürlichen Offenbarung widerſpricht, ſo wenig widerſpricht das natürliche Gewiſſen dem chriſtlichen, und wie die natürliche Gotteserkenntniß das Allgemeine, noch Unbeſtimmte, Abſtrakte der chriſtlichen Gotteserkenntniß iſt, die aber in dieſer aufgenommen und bewahrheitet iſt, ebenſo iſt das natürliche Gewiſſen das Allgemeine, Unbeſtimmte, Abſtrakte des chriſtlichen Gewiſſens, das auf dieſelbe Weiſe in dieſes aufgenommen und von ihm in ſeiner Wahrheit beſtätigt iſt. Das möchten wir die objektive Bildung des Gewiſſens nennen, weil dieſe Veredlung nicht vom Subjekte abhängt, ſondern von dem übernatürlich geoffenbarten Willen Gottes, und nie könnte ſich das zarteſte heidniſche Gewiſſen zum chriſtlichen heranbilden, weil ihm das durch höhere Offenbarung verliehene Geſetz fehlt.

Unſere Zeit, die überall das Natürliche vom Uebernatürlichen zu ſcheiden ſucht und das Letztere als falſch brandmarken möchte, hat auch in Beziehung auf das Gewiſſen dieſelben Verſuche gemacht. Sofern das Chriſtenthum Normen und Geſetze gibt, die über die natürlichen, angeborenen hinausgehen, werden ſie als Richtſchnur für unſere Handlungen verworfen, und die Beziehung unſerer Handlungen auf dieſelben, um ſie darnach zu bemeſſen, gilt nicht mehr als Gewiſſenhaftigkeit, ſondern als Scrupuloſität und Krankhaftigkeit. Wird aber vollends nicht nur jene allen chriſtlichen Bekenntniſſen gemeinſame chriſtliche Offenbarung, ſondern auch die durch die Kirche genauer beſtimmte und markirte Lehre als Norm aufgeſtellt, und vom Gewiſſen unſere Handlungsweiſe darnach beurtheilt, ſo iſt auch bei vielen Katholiken das Gewiſſen ſo erweitert und eingeſchläfert, daß ſie das dieſen Normen widerſprechende Verhalten für keine Sünde und das dieſen entſprechende Handeln für keine Pflicht halten [1].

---

1) Wie dieſe Steigerung zu verſtehen iſt, mag ein Beiſpiel zeigen. Das Naturgeſetz verlangt, man ſoll den Leib nicht zu Gelüſten nähren, das Chriſtenthum gebietet beſtimmter das Faſten und die Kirche formulirt dieſes wieder genauer dadurch, daß ſie gewiſſe Tage und die Art des Faſtens vorſchreibt.

Ja, man kann Schriften leſen, in welchen ſogar das natürliche Gewiſſen verläugnet iſt, in welchen die allgemeinſten, angeborenen Begriffe von Sittlichkeit, von gut und bös verkannt ſind. Daß dieſes in der ſchlechteſten Zeit des Heidenthums der Fall war, tadelt der Apoſtel bitter, was ſoll man aber denken, wenn es in einer Zeit vorkommt, die das Chriſtenthum um und neben ſich hat? Aber wie man die natürliche Gotteserkenntniß läugnet und Gott und Welt identificirt, ſo wird auch das natürliche Gewiſſen verläugnet und gut und bös vereinerleit. Wie jedoch die von Natur chriſtliche Seele unwillkürlich wieder in den Ruf ausbricht, Gott iſt gut ꝛc. (Tertullian), ſo läßt ſich auch das Gewiſſen nie ganz unterdrücken, es gehört zum Weſen des Menſchen, zu ſeiner Ebenbildlichkeit mit Gott. In dieſem Schärfen oder Abſtumpfen des Gewiſſens, ſowohl im natürlichen als übernatürlichen Gebiet, liegt aber ſeine ſubjektive Veredlung oder Verſchlechterung. Das Gewiſſen kann durch Wachſamkeit und Sorgfalt ſo geſchärft werden, daß es, der Magnetnadel gleich, die geringſte Abweichung von Gott dem Endziel anzeigt, während es aber auch auf eine geraume Zeit beinahe ganz unwirkſam gemacht werden kann.

§. 31.

Fortſetzung.

b. Die Funktionen des Gewiſſens.

Sofern das Gewiſſen unſere Handlungen auf das Geſetz bezieht, ſtellt es an uns die Forderung, dem Geſetz gemäß zu handeln. Iſt die Handlung vollbracht, ſo hält ſie das Gewiſſen an das Geſetz und beurtheilt ſie darnach, und je nachdem das Urtheil ausfällt, belohnt oder beſtraft das vergeltende Gewiſſen. In der gebietenden, beurtheilenden und vergeltenden Thätigkeit beſtehen demnach die Funktionen des Gewiſſens, wie ſie ſchon Thomas aufſtellt, wenn er ſagt: die Beziehung unſerer Handlungen auf das Geſetz iſt eine dreifache.

Einmal, wornach wir erkennen, etwas gethan oder nicht gethan zu haben. „Dein Gewiſſen ſagt Dir, daß du auch oft Andere geläſtert haſt, Ecclest. 7. 23. Dieſes iſt das bezeugende Gewiſſen. Das anderemal, wornach wir erkennen, daß etwas zu thun oder nicht zu thun ſei; das hemmende und antreibende Gewiſſen. Das drittemal, wornach wir erkennen, daß etwas gut oder nicht gut vollbracht ſei. Dieſem gemäß ſagt man, das Gewiſſen entſchuldige, klage an, mache Vorwürfe [1]).

§. 32.

Das gebietende Gewiſſen.

Da das Gewiſſen die Thätigkeit der Vernunft iſt, welche die Handlungen auf das Geſetz bezieht, ſo kann dieſe Beziehung eine wahre oder irrige ſein, weil das Objekt ein wahres oder falſches iſt. Geht man aber von der Zuſtimmung aus, ſo iſt das Gewiſſen entweder gewiß, oder zweifelhaft, oder wahrſcheinlich. Dieſes ſind die Fälle, die hier beſprochen werden müſſen.

1) Das richtige Gewiſſen iſt jenes, welches das Thun richtig auf den göttlichen Willen bezieht und daher im gegebenen Falle ſagt, was erlaubt oder unerlaubt, gut oder bös iſt. Der Ausſpruch dieſes Gewiſſens muß unter einer Sünde vollzogen werden, weil es den göttlichen Willen klar erkennt und eine dieſem entſprechende Handlungsweiſe verlangt. Es iſt in dieſem Falle gleichſam der Herold und Bote Gottes und ſein Gebot oder Verbot iſt Pflicht. Wir unterſcheiden nemlich zwiſchen Geſetz und Pflicht. Das Geſetz iſt das objektiv Gegebene, die Pflicht iſt aber die Subjektivirung des Geſetzes; das Geſetz iſt das die Handlungen im Allgemeinen Normirende, die Pflicht das in die einzelnen Lebensverhältniſſe uns Begleitende. Dieſe Subjektivirung und Beſonderung des Geſetzes zur Pflicht aber iſt

1) Thom. 1. 79. 13.

eine Funktion des Gewiſſens, ſofern es die Verbindlichkeit oder Verpflichtung des Geſetzes in dem ſpeciellen Falle ausſpricht.

2) Das irrige Gewiſſen bezieht den göttlichen Willen auf eine irrige Weiſe auf das Thun, oder umgekehrt, das Thun irrig auf den göttlichen Willen. Dieſer Irrthum kann ein doppelter ſein, ein ſolcher, der überwindlich oder unüberwindlich iſt. Unüberwindlich iſt er, wenn gar kein Zweifel oder Gedanke des Irrthums in der Seele entſteht, nicht einmal die Gefahr zu irren. Ueberwindlich iſt er, wenn ein Zweifel, ob es ſich ſo verhalte, entſteht, wenn man die Gefahr ahnt und zugleich die Verpflichtung hat, durch weiteres Nachforſchen in's Klare zu kommen. Es fragt ſich nun, darf man dem irrigen Gewiſſen zuwider handeln? Nein, wer gegen ſein Gewiſſen handelt, ſündigt. Das irrige Gewiſſen hält nämlich das, was es gebietet oder verbietet, für ein förmliches Gebot oder Verbot, wenn dem ſchon nicht ſo iſt [1]. Wer aber einem göttlichen Gebot zuwider handelt, ſündigt. Hienach iſt die Stelle im Römerbrief 14. 23. zu erklären, und ſo haben ſie auch die Väter und das vierte allgemeine Concil im Lateran erklärt, darnach nämlich: wer etwas thut, was ihm ſein Gewiſſen verbietet, es mag nun wahr oder falſch ſein, ſündigt. Bin ich alſo der irrigen Meinung, es ſei heute Freitag und faſte dennoch nicht, ſo ſündige ich, und zwar gerade ſo ſchwer und ſo leicht, als die Sünde an ſich ohne irriges Gewiſſen geweſen wäre.

Darf man dem irrigen Gewiſſen, ohne Sünde, nicht entgegen und zuwider handeln, ſo iſt damit noch nicht ausgeſagt, daß man ſeine Forderungen geradezu erfüllen müſſe [2],

1) Eine Handlung, lehrt Th. (quod l. 3. a 27), iſt für gut oder böſe zu halten nach der Erkenntniß, die man von dem Guten oder Böſen hat, und nicht nach dem Objekte, das der Handlung zu Grunde liegt.

2) Sehr wahr iſt, was Jul. Müller, die chriſtliche Lehre von der Sünde I. Bd. 238 2. Aufl. hierüber bemerkt: „das iſt der Fluch des ſit lichen Irrthums, daß er den Menſchen verdammt, wenn er ihm als ſeiner ſubjektiven Ueberzeugung zuwiderhandelt und ihn doch nicht rechtfertigt, wenn er ihm folgend das

ſondern hier erhält der angegebene Unterſchied zwiſchen überwindlich und unüberwindlich irrendem Gewiſſen ſeine Bedeutung. Das unüberwindlich irrende Gewiſſen muß in ſeinen Ausſprüchen vollzogen werden, das überwindlich irrende aber muß von ſeinem Irrthum befreit werden. Der Irrthum muß überwunden werden, ſei es nun, daß man die Sache ſorgfältiger erwägt, oder Andere berathet. Man darf hier nicht ſagen, ſeine Befehle müſſen vollzogen werden, weil ein überwindlicher Irrthum die Sünde nicht aufhebt (darüber unten), man darf aber auch nicht ſagen: handle gegen ſeinen Ausſpruch, weil, wie angeführt, dieſes ebenfalls Sünde iſt. Demnach bleibt nur ein Ausweg, man hebe den Irrthum.

3) Das zweifelhafte Gewiſſen bleibt unſchlüſſig zwiſchen zwei Dingen ſtehen, indem es nicht weiß, welches von beiden erlaubt oder nicht erlaubt, ſündhaft oder nicht ſündhaft iſt. Ohne mich auf weitere Unterſcheidungen einzulaſſen, will ich blos den allgemeinen Grundſatz anführen: Man darf dem zweifelhaften Gewiſſen nicht folgen, ſo daß, wer zweifelt, ob dieſe oder jene Handlung erlaubt ſei oder nicht und ſie dennoch vollbringt, ſündigt. Wer nemlich mit einem ſolchen Zweifel behaftet handelt, ſetzt ſich jedenfalls der Gefahr aus zu ſündigen. Wer aber die Gefahr liebt, kommt in ihr um, Eccles. 3. 27. Und zwar macht der Zweifel die Sünde nicht kleiner. Hält er nemlich die zweifelhafte That für eine Todſünde, ſo iſt es auch, wenn er ſie begeht, für ihn eine ſolche, da er ſie ja auf dieſe Gefahr hin begeht.

4) Das wahrſcheinliche Gewiſſen. Man nennt das Gewiſſen ein wahrſcheinliches, wenn es ſich aus einem wichtigen Grunde für eine Sache beſtimmt entſcheidet, dabei aber von der Furcht, es möchte das Gegentheil das Richtige ſein, nicht frei iſt. Es unterſcheidet ſich demnach vom richtigen Gewiſſen dadurch,

Verwerfliche thut. Hatten die Verfolger der Apoſtel die entſchiedene Ueberzeugung, damit eine Pflicht gegen Gott zu erfüllen, Joh. 16, 2, ſo wurden ſie ſtrafbar, ſie mochten die Verfolgung unterlaſſen oder ausführen."

daß dieſes ohne jene Furcht ſich für einen Theil entſcheidet. Vom zweifelhaften Gewiſſen unterſcheidet es ſich darin, daß dieſes in der Schwebe bleibt zwiſchen zwei ſich entgegenſtehenden Dingen, wohingegen das wahrſcheinliche ſich durch einen triftigen Grund beſtimmt für eine Seite entſcheidet. Fehlt dieſer Grund oder iſt er gar leicht, ſo iſt das Gewiſſen nimmer wahrſcheinlich, ſondern verwegen. Wahrſcheinlich nennt man nemlich, nach Ariſtoteles, was Allen oder den Meiſten, näher, was allen oder den meiſten Verſtändigen ſo ſcheint. Sei es nun, daß Gründe, die aus dem Weſen der Sache genommen ſind, dafür ſprechen, oder aber äußere Auctoritäten ſie beglaubigen. Eine Wahrſcheinlichkeit kann aber mehr oder weniger für ſich haben und ſo gibt es mehrere Grade derſelben [1]). Dieſes iſt das Feld des Probabilismus, auf welchem ſich die früheren Moraliſten viel herumſtritten, auch manches Irrige zu Tage brachten.

---

1) Hic tamen advertendum diversas dari probabilitatum species: alia enim est opinio tenuiter probabilis, alia probabilis, alia probabilior (dieſe theilt Liguori an andern Orten wieder ab in parum probabiliorem et in notabiliter seu certe probabiliorem) alia probabilissima, alia certa moraliter, alia tuta, alia tutior. Opinio tenuiter probabilis est, quae aliquo fundamento nititur, sed non tali, ut valeat assensum viri prudentis ad se trahere; hac autem opinione nequimus licite uti ex prop. 3 proscripta ab Innoc. XI. quae dicebat: generatim dum probabilitate sive intrinseca sive extrinseca, quantumvis tenui, modo a probabilitatis finibus non exeatur, confisi aliquid agimus, semper prudenter agimus. Probabilis est, quae gravi fundamento nititur, vel intrinseco rationis vel extrinseco auctoritatis, quod valet ad se trahere assensum viri prudentis, attamen cum formidine oppositi. Probabilior est, quae nititur fundamento graviori, sed etiam cum prudenti formidine oppositi; ita ut contraria etiam probabilis censeatur. Probabilissima est, quae nititur fundamento gravissimo, quapropter opposita censetur vel tenuiter, vel dubie probabilis; hac autem opinione semper licite utimur, ut constat ex prop. damnata ab Alexandro VIII. quae dicebat: non licet sequi opinionem vel inter probabiles probabilissimam. Opinio sive sententia moraliter certa est, quae omnem prudentem formidinem falsitatis excludit, ita ut opposita reputetur omnino improbabilis. Opinio demum tuta est, quae recedit ab omni peccandi periculo. Tutior vero, quae magis a tali periculo recedit, tametsi rationibus firmioribus non nitatur. Liguori th. moral. l. 1. tr. 1. de consc. c. d. n. 40.

Die beiden Hauptlehren, um die ſich der ganze Probabilismus wendet, ſind 1) welcher Wahrſcheinlichkeitsgrad iſt nöthig zum ſittlich guten Handeln und 2) in welchem Verhältniß ſteht die Freiheit (Ungebundenheit des Willens durch ein Gebot) zum Geſetze. Wenigſtens glaube ich unter dieſen beiden Geſichtspunkten die ganze Lehre klar und deutlich abhandeln zu können. Als leitenden Grundſatz, auf den Alles ankommt, müſſen wir aber voranſtellen, daß ein weſentlicher Unterſchied iſt zwiſchen der Anſicht, die man von einer Sache hat und dem Gewiſſen. Jene kann zweifelhaft wahrſcheinlich ſein, dieſes muß als Norm der Handlung immer feſt und gewiß ſein, wie im Vorhergehenden, wo vom zweifelhaften Gewiſſen die Rede war, geſagt wurde.

a) Die Probabiliſten unterſcheiden zwiſchen einer *probabilitas facti et juris.* Es kann mir nämlich wahrſcheinlich ſein, dieſes gehöre zum Weſen einer Handlung, damit ſie gültig iſt, während jenes nicht dazu gehört (probabilitas facti); oder jenes mache eine Handlung zu einer ſündhaften (probabilitas juris). Die probabilitas juris bezieht ſich alſo auf die Tugendhaftigkeit, die probabilitas facti auf die Natur und Gültigkeit einer Handlung [1]. Dieſer Unterſchied iſt wichtig und die Moraliſten haben ihn mit vollem Rechte gemacht. Die honestas actus hängt nemlich vom Gewiſſen des Handelnden ab. Iſt die Handlung der Stimme ſeines Gewiſſens conform, ſo muß er ſie vollbringen. Ganz anders verhält es ſich bei der probabilitas ~~juris~~ facti, denn eine Handlung erhält ihre Natur und Gültigkeit nicht vom Gewiſſen des Handelnden. Eine Arznei kann einem Kranken ſchaden, wenn auch der Arzt überzeugt iſt, ſie ſei ihm nützlich. Und ein Urtheil iſt darum nicht gerecht, weil es der Richter dafür hält, weil ſeine Ueberzeugung die Natur des Urtheils nicht

1) Aliquae quaestiones versentur circa honestatem actus, quae solet vocari materia juris, et aliae circa naturam, conditionem seu validitatem actus, quae dici solet materia facti. Reifenstuel tr. 1. dist. 3. q. 4. §. 2. n. 47.

afficirt. In dieſer letzten Hinſicht nun, oder bei der probabilitás facti, gilt nach dem allgemeinen Grundſatze aller Probabiliſten der Satz: nie iſt es erlaubt, mit Uebergehung der wahrſcheinlicheren Meinung einer wahrſcheinlichen zu folgen, weil von einer ſolchen Handlung unſer eigenes Wohl oder das des Nächſten abhängt. Der Arzt iſt alſo gehalten, dem Kranken eine ſolche Arznei zu verordnen, die nach der wahrſcheinlicheren Meinung die rechte iſt. Der Richter muß nach den überwiegenden Gründen entſcheiden und ebenſo müſſen die Sakramente nach der ſicherern Meinung geſpendet werden [1]). Bei der probabilitas juris hingegen kann Einer nach der wahrſcheinlichen Meinung handeln und er begeht dennoch keine Sünde. Für Andere aber iſt eine ſolche Handlung, wie vorausgeſetzt, nicht ſchädlich.

Da könnte man vor Allem fragen: bei der probabilitas juris darf ich alſo, obwohl mein Gewiſſen mir ſagt, daß jenes wahrſcheinlicher iſt, doch dem Wahrſcheinlichen folgen? Unter dieſem Geſichtspunkte faßt man die Sache häufig. Allein wie ſchon angegeben, muß man zwiſchen der Anſicht und dem Gewiſſen wohl unterſcheiden. Nie und nimmer darf ich gegen meine beſſere Ueberzeugung handeln, da ich ja nicht einmal ein zweifelhaftes Gewiſſen zur Norm meiner Thätigkeit nehmen darf [2]). Aber das darf ich (bei der probabilitas juris), mein Gewiſſen bei einer wahrſcheinlichen Meinung beruhigen, und dann, wenn dieſes feſt und ſicher iſt,

1) Innocenz XI. hat die beiden Sätze verworfen, 1) non est illicitum in sacramentis conferendis sequi opinionem probabilem de valore sacramenti, relicta tutiore, nisi id vetat lex, conventio aut periculum gravis damni incurrendi. Hinc sententia probabili tantum utendum non est in collatione baptismi, ordinis sacerdotalis, vel episcopalis. 2) Probabiliter existimo, judicem posse judicare juxta opinionem minus probabilem.

2) Neque vero tunc agit contra propriam conscientiam, cum conscientia non sit speculativa aliqua opinatio, sed certum practicum judicium de agendo, quod id tali casu per reflexionem formari potest. Laymann. l. 1. tr. 1. cap. 5. §. 2. n. 7.

handeln. Kann ich das nicht, nun dann darf ich auch nicht nach der wahrſcheinlichen Meinung gehen; daß es aber möglich iſt, hat ſeinen Grund darin, daß eine wahrſcheinliche Anſicht keine falſche iſt; wohingegen bei der probabilitas facti das Gewiſſen nicht bei einer wahrſcheinlichen, ſondern nur wahrſcheinlicheren Anſicht ſicher gemacht werden darf. Der Richter könnte ganz beruhigt, mit ſicherem Gewiſſen, nach der wahrſcheinlichen Anſicht ſein Urtheil ſprechen, für ſeine Perſon hätte er keine Sünde zu fürchten, denn er folgte nur der Stimme ſeines Gewiſſens. Bei einem Urtheilsſpruch handelt es ſich aber zugleich um das Wohl eines Andern, und darum lehren die Moraliſten weislich, er müſſe der wahrſcheinlicheren Meinung folgen.

Daß man bei der probabilitas facti nur nach der wahrſcheinlicheren Anſicht handeln dürfe, iſt von allen katholiſchen Moraliſten zugegeben. In der Lehre von der probabilitas juris hat hingegen der Laxismus und der Tutiorismus oder Rigorismus ſeine Wurzel. Die laxen Moraltheologen behaupteten, man dürfe auch einer wenig wahrſcheinlichen (tenuiter probabilis opinio) Meinung folgen. Dieſen Satz hat jedoch Innocenz XI. verworfen[1]).

Daher iſt für den Katholiken negativ der eine Endpunkt beſtimmt, der dahin lautet: Niemand darf nach einer wenig wahrſcheinlichen Meinung handeln. Die Rigoriſten aber lehrten: man darf auch nicht einer ſehr wahrſcheinlichen Meinung folgen. Non licet sequi opinionem vel inter probabiles probabilissimam, lautet die Propoſition, die aber Alexander VIII. verworfen hat. Somit iſt auch der andere Endpunkt kirchlich beſtimmt, der dahin lautet: man darf einer ſehr wahrſcheinlichen Meinung gemäß, deren Gegentheil alſo wenig

---

1) Generatim, lautet die verworfene Propoſition, dum probabilitate sive intrinseca sive extrinseca, quantumvis tenui, modo a probabilitatis finibus non exeatur, confisi aliquid agimus, semper prudenter agimus.

wahrſcheinlich iſt, handeln. Es iſt dieſes auch ſehr natürlich; da man nemlich nicht immer volle Gewißheit erlangen kann, ſo muß man ſich, wenn man nicht unthätig bleiben will, für die ſehr wahrſcheinliche Meinung entſcheiden dürfen. Daß man aber auch der wahrſcheinlichen Meinung gemäß handeln dürfe, iſt von der Kirche wenigſtens ſtillſchweigend zugeſtanden.

b) Handelt es ſich darum, ob wir dem Geſetz oder der Freiheit folgen ſollen, ſo hat man ſich immer für das Erſtere zu entſcheiden. Weil das Geſetz als Ausdruck des göttlichen Willens feſt und heilig iſt, der menſchliche Wille aber ſchwach und zum Böſen geneigt, ſo liegt das Anſtößige oder Mangelhafte nicht im Geſetze, ſondern in uns. „Nein, Söhne, ſagt Carl Borr., nicht Gott gebietet Hartes, ſondern ihr ſeid allzuweichlich [1]. Iſt die Frage aber, ob wir der Freiheit oder einem zweifelhaften Geſetze folgen ſollen, ſo antwortet Liguori: Wenn ein Geſetz zweifelhaft oder nicht offenbar genug vorgelegt iſt (non satis manifeste proposita), ſo iſt ein ſolches Geſetz entweder gar kein, oder wenigſtens kein verpflichtendes Geſetz [2]. Noch deutlicher und auf Auctoritäten ſich ſtützend ſpricht er dieſes l. c. n. 77 ſo aus: hinc est, quod auctores antiqui communiter docuerunt, ubi lex est obscura nec pro illa repositus scripturae textus, aut ecclesiae determinatio, aut evidens ratio, nihil de gravi peccato damnandum fore; nam pro certo habuerunt, legem dubiam non obligare. In dieſem Falle bleibt alſo die Freiheit im Beſitzſtande. Darüber hat man nun den Probabilismus angefeindet, indem die Tutioriſten behaupteten, dieſer Grundſatz habe blos auf dem Rechtsgebiet Anwendung. Sie lehren das Geſetz bleibe immer im Beſitzſtand, die Probabiliſten aber entgegnen, auch die Freiheit könne im Beſitzſtand bleiben, dann nemlich, wenn ein Zweifel entſteht, ob das Geſetz promulgirt ſei. In dieſem

---

1) hom. sabb. infr. Oct. Nat. Dom.

2) Theol. moral. l. 1. tract. 1. de consc. n. 53.

Falle iſt auch offenbar die Freiheit im Beſitzſtand, und ich ſehe nicht ein, warum dieſer Grundſatz auf dem moraliſchen Gebiete keine Anwendung haben ſoll. Iſt das Geſetz aber promulgirt und der Zweifel entſteht darüber, ob es aufgehoben ſei, dann iſt das Geſetz im Beſitzſtand. Wenn alſo ein Jüngling zweifelt, ob er 20 Jahre alt ſei, iſt er nicht zum Faſten verpflichtet, weil die Freiheit im Beſitzſtande iſt. Zweifelt aber ein Mann, ob er 60 Jahre vorüber ſei, ſo iſt er dazu verpflichtet, weil das Geſetz im Beſitzſtande iſt.

Das iſt in ihren Grundzügen die Lehre von der Probabilität. Nun fragen wir, was iſt denn ſo Verwerfliches an ihr? und warum hat man ſich ſo heftig gegen dieſelbe erklärt? Ich weiß kaum einen andern Grund dafür, als es iſt vor einigen Jahrzehnten dem Worte Probabilismus ergangen, wie heutzutage dem Worte Jeſuitismus und weiland dem Rufe Hepp.

§. 33.

Das urtheilende Gewiſſen.

Im Geſetz liegt die Norm für die Handlung, ihr Ideal. Hat der Wille der Aufforderung des Gewiſſens Genüge gethan und gehandelt oder nicht gehandelt, ſo hält das Gewiſſen die vollbrachte Handlung an das Geſetz und urtheilt, ob ſie dieſem entſpreche. Iſt die That dem Geſetze conform, ſo entſteht das gute, widerſtreitet ſie ihm, ſo entſteht das böſe Gewiſſen. Die Beurtheilung iſt aber in Verſchiedenen verſchieden, und hier erhält die ſubjektive Bildung des Gewiſſens beſonders ihre Bedeutung. Das zarte Gewiſſen fühlt die kleinſte Differenz und wird darüber beunruhigt, während dem weiten oder ſtumpfen Gewiſſen ein großer Abſtand verborgen bleibt. Iſt die Empfindlichkeit des Gewiſſens aber krankhaft, ſo daß es da Differenzen ſieht, wo keine ſind, ſo nennt man dieſes ein ſcrupulöſes Gewiſſen.

1) Das gute und böſe Gewiſſen. Der Wille hat die That frei vollbracht, ſie iſt daher die ſeine, und in dieſer Anerkennung beſteht die Zurechnung im Allgemeinen. Aber wie wir im Verlaufe noch oft zeigen werden, nicht allein darum handelt es ſich, daß der Menſch dieſe einzelne That frei vollbracht hat, ſondern darum, daß ſie eine Poſition ſeines innerſten Weſens iſt. Wer dieſes Letztere läugnet und nur das Erſtere feſthält, muß einen großen Gewohnheitsſünder für unzurechnungsfähig erklären. Bei dieſem kann eine einzelne That (z. B. Fluchen) nicht mehr frei vollbracht ſein, und doch iſt er zurechnungsfähig, weil dieſe That ein Produkt ſeines eigenen mit Freiheit geſetzten Weſens iſt. Eine Handlung hingegen, die nicht frei, ſondern gezwungen oder nothwendig geſchehen mußte, iſt nicht die eigene That des Vollbringers, und das Gewiſſen rechnet ſie ihm auch nicht als die ſeinige zu. Weil aber durch die Vergleichung mit dem Geſetze die Handlung entweder gut oder bös wird, und aus der guten Handlung ein Verdienſt erwächſt, die böſe Schuld dagegen auf ſich ladet, ſo rechnet das Gewiſſen nicht nur die That, ſondern auch Schuld[1]) und Verdienſt dem Vollbringer zu, und in dieſem Zuerkennen von Schuld und Verdienſt beſteht die Zurechnung im engern Sinne[2]), das Letztere ſetzt aber immer das Erſtere als das fundamentale voraus, ſo zwar, daß eine Handlung um ſo verdienſtlicher oder ſchuldvoller iſt, je freier und überlegter ſie iſt. Je mehr der Wille Energie aufbieten und Hinderniſſe überwinden mußte, deſto mehr iſt die That gewollt, deſto mehr die ſelbſteigene, und darum deſto mehr

---

1) Der Cauſalitätsbegriff, das Verhältniß der Urheberſchaft iſt die Grundlage für den Begriff der Schuld und des Verdienſtes.

2) Ex hoc enim dicitur actus culpabilis, vel laudabilis, quod imputatur agenti. Nihil enim est aliud laudari, vel culpari, quam imputari alicui malitiam vel bonitatem sui actus. Tunc enim actus imputatur agenti, quando est in potestate ipsius, ita quod habet dominium sui actus. Th. 1. 2. 21. a 2.

Zurechnung [1]). Je mehr hingegen die Freiheit durch äußere Umſtände und Verſuchungen gelähmt wurde, ſo daß ſie mehr gezogen als ſelbſtthätig auftrat, deſto geringer das Verdienſt und die Schuld. Es hängt übrigens die Größe der Schuld nicht allein von der Energie der Willenskraft ab, ſondern auch von dem objektiven Größeunterſchied der Sünde. Es iſt eine nicht unbedenkliche Vorſtellung, die bei folgerichtiger Durchführung die Sünde ganz in das Subjektive anfzulöſen droht, wenn man die Gradunterſchiede der Schuld lediglich formal, durch die Art, wie die Sünde aus der Entſcheidung des Subjekts hervorgeht, beſtimmen will. Vielmehr hat dieſer Gradunterſchied außer ſeiner formalen Wurzel weſentlich auch eine materiale. Die letztere liegt in der ſtärkeren oder ſchwächeren Bethätigung des in aller Sünde wirkenden Princips der Selbſtſucht, die erſtere in der vollkommeneren oder unvollkommeneren Verurſachung der Sünde durch das ſündigende Individuum. J. Müller l. c. S. 232. Dieſes die allgemeinen Grundſätze; das Einzelne wird an ſeinem Orte beſprochen werden.

2) Das ſcrupulöſe Gewiſſen hält ohne rechtmäßige Urſache, aus leerer Einbildung und Aengſtlichkeit, das für Sünde, was keine iſt. Iſt dieſe Erſcheinungsform des Gewiſſens vom zweifelhaften Gewiſſen verſchieden, ſofern jenes einer gegründeten Urſache wegen unſchlüſſig iſt, dieſes aber ohne Grund ſich ängſtigt, ſo gelten auch die gegentheiligen Regeln in Beziehung auf Verbindlichkeit. Wurde ferner angegeben, daß man ſeinem Gewiſſen unter einer Sünde nicht zuwider handeln dürfe, ſo findet dieſe Regel hier abermal keine Anwendung, weil der Scrupulöſe nicht ſein Gewiſſen, ſondern blos ſeine leere Einbildung und die auf dieſelbe gegründete Aengſtlichkeit verachten ſoll. Einem ſcrupulöſen Gewiſſen darf und ſoll man kein Gehör geben. Im Gegentheil bemühe ſich der Scrupulant, den Eigenwillen [2]), der Niemanden

1) Luc. 12. 47. Matth. 11. 21 — 24.

2) Quaeritur quae sit origo conscientiae scrupulosae et scrupulorum?

glauben will, zu brechen, darum unterwerfe er ſich vertrauensvoll dem Urtheile des Beichtvaters. Der Beichtvater aber handle entſchieden mit einer ſolchen Perſon, er erkläre nicht lange das Wie und Warum, ſondern fordere Gehorſam. Anders iſt da nicht zu helfen[1]).

Erſtreckt ſich die Scrupuloſität über das frühere Leben, ſo nehme er ihm, wenn er ihn noch nicht näher kennt, eine Generalbeicht ab. Iſt dieſe nach dem Urtheil des Beichtvaters richtig abgelegt, ſo verbiete er dem Scrupulanten geradezu weiter und abermal über ſein früheres Leben nachzuſinnen. Iſt die Aengſtlichkeit auf das tägliche Thun und Laſſen gerichtet, ſo daß eine ſolche Perſon die Verſuchung für Sünde und die läßliche Sünde für eine Todſünde anſieht, ſo gebe er ihr die Anweiſung, nur das ſei Sünde und Todſünde, von dem ſie *gewiß* wiſſe, daß es eine ſei, denn in eine Seele, die Gott liebe, könne keine Todſünde eindringen, ohne ſich deutlich als ſolche zu erkennen zu geben.

Resp.... 1) est ignorantia; qui enim ignorantes sunt, quibusvis facile moventur, ac decipiuntur. 2) cerebri et imaginationis debilitas. 3) complexio frigida et melancholica. 4) immoderatus et indiscretus fervor. 5) nimius timor servilis; hic enim animam tremulam et trepidantem facit. 6) consuetudo, seu conversatio cum scrupulosis. 7) tentatio diabolica. Et tandem 8) causa scrupulorum est permissio dei, qui quandoque singulari sua providentia superbiam nostram a scrupulis depasci permittit, vel in fornace scrupulorum nos purgat, nostramque fidelitatem ad augendum in nobis meritum probat; ubi in casu ultimo saepius tales homines tempore mortis suae non sine admiratione divinae providentiae videmus maximis abundare consolationibus, cessante omni anxietate. Reiffenstuel theol. moralis. tract. 1. dist. 3. q. 5. n. 71.

1) Der hl. Liguori gibt folgende 5 Regeln zur Heilung der Scrupuloſität an: 1) ut valde humilitatis virtutem colat, saepe enim scrupuli ex superbiae vitio ortum habent. 2) ut caveat a lectione librorum scrupulos excitantium, ut scrupulosorum conversationem evitet. 3) Ne diu moretur in examine conscientiae, praesertim circa ea, in quibus magis vexatur. 4) ut fugiat otium, ex quo saepe mens inanibus apprehensionibus impletur. 5) ut instanter deo se commendet, ad opem obtinendam parendi praeceptis sui directoris. l. 1. Tract. de consc. cap. 1. n. 12.

§. 34.

Das vollziehende Gewiſſen.

Hat das Gewiſſen ſein Urtheil gefällt, ſo vollzieht es daſſelbe dadurch, daß es den Thäter ſtraft oder belohnt, je nachdem er es verdient oder verſchuldet hat. Friede und Ruhe iſt ſein Lohn, inneres Zerwürfniß und Unruhe ſeine Strafe. Entwickeln wir jedoch dieſe allgemeinen Begriffe näher, ſo ſchließt jeder ein doppeltes Moment in ſich, einerſeits das Bewußtſein, durch dieſe That von der Gemeinſchaft Gottes ausgeſchloſſen oder nicht ausgeſchloſſen zu ſein, andererſeits das Bewußtſein, der ſtrafenden Gerechtigkeit Gottes verfallen zu ſein, oder ſeine lohnende Güte erlangt zu haben. Entſprechend dem doppelten Momente an der Sünde als Abkehr von Gott und Zukehr zur Creatur, entſprechend der poena damni und poena sensus. Von beiden ſpäter.

Es verdient zwar jede Handlung, da es keine gleichgültigen gibt, Lohn oder Strafe, aber das ſchlafende, todte, oder durch Sinnenrauſch betäubte Gewiſſen erkennt die verſchuldete Strafwürdigkeit nicht immer und vollzieht ſie darum auch nicht ſogleich. Ganz erſterben wird das ſtrafende Gewiſſen nie, es iſt ewig es ſelbſt: alſo ewig gegenwärtig, ewig zeugend, ewig unveränderlich. Aller Lebensrauſch aber iſt vergänglich und abgebrochen. Daſſelbe iſt denn allezeit noch da, wenn dieſer Rauſch vergangen; daſſelbe iſt allezeit wieder da, ſobald dieſer wenn auch nur augenblicklich gewichen. „Es iſt ewig es ſelbſt: alſo ewig Gottes Stimme und Macht. Wenn alſo der Leib abgeſtreift, wenn die Sinne erloſchen, wenn das geiſtbetäubende Geräuſch der Welt verſtummt iſt, dann erſt iſt es wieder, dann erſt ganz es ſelbſt: anklagend mit der Friſche, wie im erſten Augenblick nach der böſen That; anklagend heftiger, weil entbundener, anklagend unausgeſetzter, weil unbetäubter. Das iſt der Wurm, der in jenem Leben nagt und

nicht ſtirbt" [1]. Es iſt das Band, das den geſchaffenen Geiſt auch in tiefer Zerrüttung noch an ſeinen Urſprung knüpft. Ebenſo geſchieht es auch öfters in Folge providentieller Führungen, daß das Gewiſſen nicht ſogleich die gute That belohnt, ſondern daß der Geiſt leer und öde, unerquicklich und troſtlos bleibt. Aber nur um ſpäter, um ſo reichlicher belohnt, in vollen Jubel auszubrechen.

Zweites Kapitel.

Das Begehrungsvermögen.

§. 35.

Vom Willen im Allgemeinen.

1) Wollen iſt das aus einer innern Neigung der Seele hervorgehende Verlangen eines erkannten Zieles.

Nur der will wahrhaft, welcher wegen eines Zweckes und Zieles etwas will. Dazu gehört ein mehr oder weniger großer Grad von Erkenntniß, um das Ziel zu wiſſen. Darum verdient nur jene Thätigkeit der Seele den Namen Wollen, welche ſich zur Erreichung eines erkannten Zieles aus ſich ſelbſt in Bewegung ſetzt, die Wollen will. Wem die Kenntniß des Endzwecks und damit auch das Handeln wegen eines Zweckes mangelt, von dem ſagt man nicht, daß er ſich ſelbſt beſtimme, ſondern daß er von Andern beſtimmt werde. Hier tritt der Unterſchied zwiſchen Naturnothwendigkeit und Willensthätigkeit ein. Das Feuer ſtrebt auch aus einer innern Neigung in die Höhe, aber das zweite Erforderniß, das Wiſſen und damit das ſich ſelbſt Beſtimmen fehlt ihm ganz, denn nur wer ſich ſelbſt bewußt iſt, kann ſich ſelbſt beſtimmen, deßwegen kann man im Naturgebiet auch von keinem Wollen reden.

Dieſe zum Wollen nothwendige Erkenntniß kann verſchieden ſein und iſt verſchieden, und dadurch unterſcheidet ſich das

---

1) Hirſcher, chriſtl. Moral. III. Aufl. S. 199.

thieriſche Wollen vom menſchlichen. Auch bei den Thieren findet ſich eine unvollkommene Kenntniß deſſen, was ſie verlangen. Durch die Sinne und den Inſtinkt angeregt wollen ſie das ihrer Natur Zuſagende als Endzweck und wollen ſie das ihnen Widerſtrebende nicht. Sie überlegen und erwägen aber nicht länger, ſie wollen nicht Wollen, ſondern plötzlich und rückſichtslos ſtrebt der Wille ſeinem Ziele zu. Der Menſch hingegen erkennt das Ziel ſeines Wollens und die demſelben entſprechenden oder widerſprechenden Mittel und die Angemeſſenheit ſeiner Thätigkeit zu demſelben. Hier iſt ein Erwägen und Abwägen, ehe man zum Wollen ſchreitet, mit einem Worte, es iſt ein bewußtes Wollen, das ſich darum auch aus ſich ſelbſt beſtimmt, weil es von einem ſelbſtbewußten Subjekt ausgeht. Aus dieſem Grunde definiren die Theologen nach dem Vorgange des Gregor von Nyſſa ꝛc. den Willen als das Vermögen ſich aus ſich ſelbſt mit Bewußtſein zu beſtimmen[1].

Dieſem Wollen widerſtreitend iſt der Zwang (coactio). Wir verſtehen unter ihm die der innern Neigung entgegengeſetzte, von einer äußern Urſache herrührende Nöthigung eines erkennenden Weſens zu einem beſtimmten Handeln. Dem Gezwungenen wird gegen ſeine Neigung von Außen her Gewalt angethan. Das findet bei der Nothwendigkeit nicht ſtatt. Dieſe beſtimmt ſich ſelbſt ihrer Natur gemäß, aber blos für Eines mit Ausſchluß des Andern. Darum iſt aber dieſes Wollen kein gezwungenes, weil ſeiner Natur gemäß handeln nie und nimmer erzwungen iſt[2]. Die Liebe der Seligen iſt nicht ge-

1) Et inde est, quod voluntarium dicitur esse secundum definitionem Aristotelis et Gregorii Nysseni et Damasceni non solum cujus principium est intra, sed cum additione *scientiae*. Unde cum homo maxime cognoscat finem sui operis, et moveat seipsum, in ejus actibus maxime voluntarium invenitur. Thom. 1. 2. q. 6. a 1.

2) Den logiſchen Geſetzen gemäß denken iſt kein gezwungenes Denken und doch iſt das Denken an dieſe Geſetze gebunden.

zwungen, es iſt keine außer ihnen liegende Urſache, die ihrem Willen Gewalt anthut, ſondern ſie thun ſich dieſe Gewalt, wenn der Ausdruck erlaubt iſt, ſelbſt an. Die Beſchaffenheit, das Weſen ihres Willens läßt das Gott nicht Lieben gar nicht zu. Sie können Gott nicht nicht lieben, ſie wollen ihn aber auch nicht nicht lieben. Im Gegentheil finden ſich hier alle Erforderniſſe des freien Wollens; Erkenntniß und zwar eine vollkommene, und die innere Neigung, die ohne allen äußern Zwang aus reiner Selbſtbeſtimmung, mit aller Kraft an Gott hängt. Das menſchliche Wollen beſteht uns demnach darin, ſeiner Natur gemäß zu wollen, oder die Idee ſeines Weſens zu realiſiren[1]). Der Menſch, ſofern er Geſchöpf iſt, gibt ſich aber ſeine Idee nicht ſelbſt, ſondern ſie iſt ihm von einem Höheren verliehen, von Gott. Iſt aber der Wille durch ſein eigenes Weſen ſo gebunden, daß er dieſes realiſiren ſoll und dieſes Weſen der Begriff, den Gott von ihm hat, ſo iſt er an den göttlichen Willen, oder an Gott, in dem er ſeine Vollendung erlangt, gebunden. Wir ſagen alſo, das Begehrungsvermögen iſt nicht abſolut frei, ſo daß es für daſſelbe gleichgültig wäre, ob es ſich ſo oder anders beſtimmt. Nur Gott hat ſeinen Lebensgrund in ſich, er iſt ſich ſelbſt Endziel. Dem menſchlichen Willen hingegegen iſt von Gott ein Endziel geſteckt, das er erreichen ſoll, und er findet auch in nichts Anderem Ruhe und Frieden, als in dem ihm angeborenen Ziele. Dieſer heilige Wille, an den der menſchliche Wille gebunden und der ihm angeboren iſt, iſt das Sittengeſetz. An ihm hat das Wollen ſeine Schranke. Und damit er dieſe Schranke nicht überſchreite, hat ihn die Güte Gottes noch beſonders an ſie gebunden durch das Gewiſſen, das mit ſeiner Forderung, der göttliche Wille müſſe vollzogen werden, nie ganz verſtummt.

---

1) Die Freiheit des Seins iſt die vollbrachte volle Entwicklung des Geiſtes nach und zu ſeinem Begriffe. Klee, Grundriß der kath. Moral, S. 5.

2) Die erſte Funktion des Willens iſt das Lieben; ein Wohlgefallen an einer Sache, ſofern ſie uns nicht blos zuſagend, ſondern innerlich verwandt iſt. Etwas Wollen und etwas Lieben ſind Wechſelbegriffe. Quid est aliud charitas quam voluntas? fragt Auguſtin. Daß der Einwurf, es gebe keinen Menſchen, der nicht wolle, aber Viele, die nicht lieben, ein oberflächlicher iſt, zeigt die Erwägung, daß allerdings die Liebe wie die Energie des Willens Grade haben kann, Liebloſigkeit gegen Andere aber ein ſicherer Beweis von verkehrter Selbſtliebe iſt.

Aus der Liebe, als dem Wurzelhaften, entſteht die zweite Funktion, das Verlangen, in dem ſich zugleich ein Wählen offenbart, weil es unter verſchiedenen Gegenſtänden das ihm Wohlgefällige ausſucht. Zur Natur des Begehrungsvermögens gehört aber nicht nur zu lieben und das zu verlangen, was es noch nicht beſitzt, ſondern ſich auch in dem Beſitze zu erfreuen, und das iſt die dritte Funktion deſſelben, das Ergreifen.

Betrachten wir nemlich die natürlichen Dinge, ſo finden wir ihr Sein als eine Thätigkeit, die durch die beſondere Form eines Jeden beſtimmt iſt. Ferner hat jedes natürliche Ding zu ſeiner eigenen Form ein ſolches Verhältniß, daß, wenn es dieſelbe nicht hat, es zu derſelben hinſtrebt, wenn es ſie aber hat, ſo ſtrebt es nicht über dieſelbe hinaus, ſondern beharrt und ruht in ihr. Dieſe Form iſt zugleich ſeine Vollkommenheit und ſein Gut, und die Natur ſucht dieſe ihre Vollkommenheit durch den Naturtrieb zu erreichen. Ein Gleiches gilt von den geiſtigen Weſen. Auch ſie ſtehen zu ihrer intelligiblen Form in einem ähnlichen Verhältniß. Wenn ſie ihr Ziel erreicht haben, ſo ruhen ſie in ihm, wo nicht, ſo ſuchen ſie es. Aber ſowohl dieſes Suchen als jenes Ruhen iſt ein Akt des Willens[1]).

1) cf. Thom. 1. q. 19. a 1.

3) Das Begehrungsvermögen theilt ſich in ein niederes und höheres, Sinnlichkeit und Freiheit ab, entſprechend dem niedern und höhern Erkenntnißvermögen. Weil nemlich das Begehrungsvermögen an ſich ruhend iſt und erſt durch die Erkenntniß zur Thätigkeit ſollicitirt wird (etwas Unbekanntes wird nicht begehrt; ignoti nulla cupido), ſo nimmt es an der doppelten Natur der Erkenntniß Theil, ſo daß uns auch hier ein ſinnliches und vernünftiges Begehren begegnet.

I. Das niedere Begehrungsvermögen oder die Sinnlichkeit.

§. 36.

Weſen und Eintheilung der Sinnlichkeit.

Sinnlichkeit iſt das Wollen oder Nichtwollen eines Gegenſtandes, welcher und wie er durch die Wahrnehmung der Seele vorgeführt wird.

1) Verhält ſich die Wahrnehmung leidend, ſofern der außer ihr ſeiende Gegenſtand einen Eindruck auf ſie macht und in ſie eingeht, ſo verhält ſich dagegen die Sinnlichkeit thätig, ſofern ſie ein Verlangen nach dem Objekte hat und ſich zu ihm hinneigend ſich deſſelben bemächtigen will. Ungeachtet deſſen iſt ſie aber auch leidend, weil die Sinnenwelt ſie an und von ſich abzieht, während bei der Wahrnehmung das Umgekehrte der Fall iſt. Doch iſt dieſe Anziehung der Außenwelt keine ſolche, wie ſie ſich beim Thiere findet, weil das niedere Begehrungsvermögen in der Wirklichkeit vom höheren nicht getrennt iſt. Die Anregung von Außen geht darum nicht an die Sinnlichkeit allein, ſondern an den ganzen Menſchen, und iſt jedesmal zugleich eine Sollicitation des Willens, ſich der Außenwelt gegenüber ſelbſtſtändig zu beſtimmen.

2) Das Objekt dieſes Vermögens ſind vereinzelte ſinnliche Gegenſtände, und die durch ſie hervorgerufenen verſchiedenen Thätigkeiten ſind die Triebe oder Affekte. Die

Affekte treten aus ſich heraus, um in der Außenwelt das zu erlangen, was ihnen Befriedigung gewährt, und es ſich anzueignen, denn in dem mehr oder minder bewußten Zweck laufen alle zuſammen, in dem Zweck der Selbſterhaltung und Selbſtliebe. Dieſe und nichts Anderes will die Sinnlichkeit. Dieſen Zweck erreicht ſie auf doppelte Weiſe, indem ſie poſitiv das begehrt, was ihr zuſagt und ſie in ihrem Leben fördert, und negativ das abhält, was ihr widerſtreitet und ſie gefährdet. Damit erlangen wir zugleich einen Eintheilungsgrund für die Affekte, ſie ſind nemlich entweder poſitive oder negative, je nachdem ſie mehr verlangender oder abwehrender Natur ſind. In der Scholaſtik wurden die Affekte [1]) in verlangende und zürnende (pass. concupiscib. et irascibiles) eingetheilt. Beide beziehen ſich ſowohl auf das der Sinnlichkeit Zuſagende als ihr Widerſtreitende. Der Unterſchied aber liegt darin, daß die zürnenden Leidenſchaften auf ein Gut gerichtet ſind, das ſchwer zu erlangen, und auf ein Uebel, das nur mit großer Anſtrengung abzuwenden iſt, ſo daß beidemal eine große Energie der Sinnlichkeit von Nöthen iſt, wohingegen die verlangenden Leidenſchaften ſich auf ſolche Objekte beziehen, deren Abwehr oder Erreichung ohne große Kraftaufbietung bezweckt werden kann. Doch liegt dieſer Eintheilung die unſrige zu Grund, denn ausdrücklich ſagt Thomas: die Sinnlichkeit ſchließt zwei Vermögen in ſich: eines, dem gemäß die Seele einfach zur Erreichung deſſen hinneigt, was ihr zuſagt (poſitiv) und von dem was ihr ſchädlich iſt, zurückflieht (negativ). Das andere, durch welches der ſinnliche Menſch dem kämpfend widerſteht, was ihm Schaden bringt (negativ) oder an Erlangung ſeines Vortheils (poſitiv) hindert [2]). Man ſieht daraus, daß die Eintheilung der Affekte in poſitive und negative auch dieſer

1) Die Scholaſtiker nennen ſie passiones, Leidenſchaften, was zu beachten iſt, damit keine Confundirung entſteht, wenn man unter Leidenſchaften das verſteht, was der deutſche Sprachgebrauch darunter begreift.

2) Thom. I. q. 8. a 2.

Auffaſſung zu Grunde liegt. Nur theilt Thomas je die poſitiven und negativen Affekte wieder in verlangende und zürnende ein, ſo daß er ſtreng genommen eine vierfache Gliederung erhält.

3) Wie wir gehört, iſt die Funktion des Begehrungsvermögens eine dreifache, das einfache Wollen oder Wohlgefallen an einem Objekte, ein Streben darnach und ein Ruhen in demſelben durch Ergreifen. Wenden wir dieſes auf die Affekte an und verbinden wir damit die Eintheilung in negative und poſitive, ſo erhalten wir folgende Gliederung derſelben. Dem Wohlgefallen entſpricht Liebe und ihr negativer Pol der Haß, dem Wählen oder Verlangen Hoffnung und Furcht, dem Ergreifen oder Ruhen Freude und Trauer, deren beiderſeitige Natur der Zorn in ſich aufnimmt. Weil Selbſterhaltung oder Selbſtliebe das Grundelement aller Affekte iſt, in dem ſie verſchloſſen liegen, ſo iſt die Liebe als der unmittelbarſte, reinſte Ausdruck derſelben auch der primäre oder Grundaffekt, auf den ſich alle übrigen beziehen und aus dem ſie entſpringen. Wie Auguſtin ſagt: die Liebe, die nach dem Gegenſtande begehrt, den ſie liebt, iſt Verlangen (Hoffnung); genießt ſie denſelben, Freude, flieht ſie, was ihm zuwider iſt, ſo iſt ſie Furcht und widerfährt ihr, was ſie befürchtet, Traurigkeit[1]). Oder nach Franz Sales: da die Liebe das erſte Wohlgefallen iſt, das wir am Guten haben, ſo geht ſie dem Verlangen voran. Was ſollte man auch wohl anders verlangen, als was man liebt? Sie geht ebenſo auch der Freude voran; denn wie könnte man ſich an dem Genuſſe einer Sache freuen, wofern man ſie nicht liebte? Auch der Hoffnung geht ſie voran, denn nur das Gute hofft man, das man liebt. Sie geht endlich dem Haſſe voran; denn wir haſſen das Böſe nur des Guten wegen, das wir lieben ... Alle Affekte entſpringen der Liebe wie ihrer Quelle und Wurzel[2]).

1) Aug. 14 de civ. dei 7.

2) Von der Liebe Gottes l. 1. c. 4.

§. 37.

Liebe.

Wie wir unten noch näher begründen werden, hat Gott mit der Schöpfung zugleich der Creatur einen Zug zu ſich hin und eine Verwandtſchaft mit ihm eingepflanzt. Er iſt das höchſte Gut, jedes andere Weſen iſt nur durch Theilhaftigwerdung ſeiner Güte ein Gut, ihm gegenüber aber ein untergeordnetes. Inſofern findet auch unter den Geſchöpfen eine gegenſeitige Anziehung und Verwandtſchaft ſtatt und davon, oder von der natürlichen Liebe, wie ſie als eine Seite des Begehrungsvermögens zu den Leidenſchaften gehört, handeln wir jetzt, wohingegen ſpäter von der Liebe zu Gott die Rede ſein wird.

Liebe nennen wir die Hinneigung unſeres Begehrungsvermögens zu, oder das Wohlgefallen desſelben an einem Gut. Ein Gut iſt immer Urſache der Liebe, denn nur der Gegenſtand feſſelt und verleiht ein Wohlgefallen, der mir zuſagend, für mich und in meinen Augen wenigſtens gut iſt. Was ich gar nicht kenne, oder nicht als gut erkenne, wird keine Liebe in mir erzeugen. Damit das Gute die Liebe verurſache, gehört alſo immer auch ein Wiſſen um daſſelbe dazu, und zwar wird die Liebe um ſo feuriger, je größer das Wiſſen iſt. Ein Satz, der ebenſo auf den Glauben und die geiſtige Liebe, wie auf das natürliche Wiſſen und die natürliche Liebe ſeine Anwendung hat.

Dieſe Liebe theilt Thomas, dem hierin die meiſten Theologen folgen, in den amor concupiscentiae und den amor amicitiae oder die charitas [1]) ein. Durch die eigennützige Liebe,

1) Nam *amor* communius inter ea est; omnis enim dilectio vel charitas est amor, sed non e converso, addit enim *dilectio* supra amorem electionem praecedentem, ut ipsum nomen sonat. Charitas autem addit supra

ſo überſetzen wir den amor concupiscentiae, ſind wir einem Andern zugethan und wohlwollend, ſofern er *uns* nützlich und erfreulich iſt. Durch dieſe Liebe lieben wir alſo mehr uns ſelbſt und unſern Vortheil, als einen Andern. Durch die *uneigennützige* oder *gegenſeitige* Liebe hingegen wenden wir einem Andern unſer Wohlwollen zu und geben uns an ihn hin, weil er ſelbſt an und für ſich gut iſt. Eine Hingabe, die, wenn auch nicht beabſichtigt, doch unſer eigenes Ich vervollkommnet. So liegt in der natürlichen Liebe ſchon der Keim zur *Eigen-* und zur *Gottesliebe*, obwohl auf dieſer Stufe die eine noch keine Schuld und die andere kein Verdienſt in ſich ſchließt[1]). An ſich iſt keine Leidenſchaft ſündhaft, ſie wird es erſt durch den Willen. Wie ſich aber beide Seiten der Liebe zur Sünde und Tugend verhalten, zeigt der zweite Theil.

Gehen wir wieder auf die Liebe nach ihrem allgemeinſten Weſen zurück, ſo bleibt ſie bei dem einfachen Wohlgefallen an dem Geliebten nicht ſtehen, ſondern ſie macht *den Liebenden dem Geliebten verwandt und ähnlich*. Klar und deutlich hebt dieſe Seite der Liebe Johannes vom Kreuz hervor, in der Aufſteigung des Berges Carmel[2]), „die Meinung oder Anklebung, ſo eine Seele an ein Geſchöpf hat, macht ſie dem Geſchöpf gleich, und je größer die Neigung, deſto gleicher machet ſie die Seele dem Geſchöpf. Denn der Liebe kommt es eigen-

---

amorem perfectiorem quandam amoris, inquantum id, quod amatur, magni pretii aestimatur, ut ipsum nomen designat. Th. 1. 2. q. 26. a 3. Man vergleiche übrigens hiemit Aug. 14. de civ. dei c. 7.

1) Bemerkt muß werden, daß wir Eigen- und Gottesliebe alſo ſchon in ihrer Wurzel nicht nur für graduell, ſondern qualitativ verſchieden erklären. Das Dritte aber, durch das dieſe Gegenſätze zur Einheit zuſammengebunden werden, iſt die Erhaltung des Selbſt, des Ich, das darum ebenſo in der reinſten Gottesliebe erhalten werden muß, wie ſeine verkehrte Geltendmachung in der eigennützigen Liebe Prinzip der Sünde iſt.

2) l. 1. c. 4. Ich citire durchweg nach der deutſchen Ueberſetzung des ehrwürdigen P. F. Modeſtus vom Joa. Evang. Ordensprieſter. Prag, 1679.

thümlich zu, eine Gleichheit zwiſchen dem Liebenden und dem Geliebten zu ſtiften. Es verbleibt darum der, welcher ein Geſchöpf liebt, eben ſo gering und verächtlich, als das Geſchöpf ſelbſt, ja noch geringer und verächtlicher, denn die Liebe macht nicht nur gleich, ſondern unterwirft auch den Liebenden dem Geliebten.“ Ich wüßte keinen beſſern Commentar zu Hoſea 9, 10. (ſie wurden abſcheulich gleich dem, was ſie liebten), als dieſe Worte. Die pſychologiſche Erklärung dieſer Erſcheinung iſt auch nicht ſchwer. Die Liebe iſt eine Leidenſchaft, die durch die Einwirkung des Geliebten auf den Liebenden verurſacht wird. Was heißt nun aber einwirken, oder auf etwas einen Einfluß haben, anders, als dieſem das Gepräge ſeines Charakters aufdrücken?

Es iſt aber damit, daß der Geliebte auf den Liebenden einwirkt, der Proceß nicht geſchloſſen, es bleibt nicht bei der Aehnlichkeit und Verwandtſchaft des Liebenden mit dem Geliebten, ſondern der Liebende reagirt jetzt auch gegen den Geliebten, ſofern er ihn beſitzen, haben will. Die Aehnlichkeit ſchreitet zur Vereinigung fort und in ihr vollendet ſich die Liebe. Dieſes eigenthümlichen Merkmales wegen nennt Dionyſius die Liebe „die einigende Kraft“ und Auguſtin ſagt: „ſie iſt gewiſſermaßen ein Band, das zwei verknüpft oder zu verknüpfen ſtrebt“[1]). Daß die Liebe zur Vereinigung treibt, zeigt ſich auch an jeder Art derſelben. Die fleiſchliche Liebe reizt zur copula, in der die Eheleute Ein Fleiſch ſind. Umarmungen und Küſſe[2]) ſind Zeichen ſowohl der keuſchen, heiligen,

1) l. 8. Trinit. c. 19.

2) Man heftet beim Kuſſe ſeinen Mund auf den Mund des Andern, um dadurch auszudrücken, daß man die Seelen gegenſeitig in einander ergießen möchte, um ſie in vollkommener Vereinigung auf immerdar zu einer einzigen zu verſchmelzen; auch war von jeher unter den heiligſten Menſchen der Kuß immer das Symbol der Liebe und Innigkeit; weßhalb er auch unter den erſten Chriſten allgemein üblich war, wie der hl. Paulus bezeugt, der die Römer und Corinther ermahnt: Grüßet einander gegenſeitig im heiligen Kuſſe. Franz Sales von der Liebe Gottes. I. c. 9.

als der unreinen fleiſchlichen Liebe, in denen ſich eine gewiſſe Einigung vollzieht. Ganz von dieſer Anſchauungsweiſe geht der Apoſtel Paulus aus, wenn er ſchreibt: „Oder wiſſet ihr nicht, daß wer einer Hure anhängt, Ein Leib mit ihr wird? denn es werden die Zwei in Einem Fleiſche ſein. Wer aber dem Herrn anhängt, iſt Ein Geiſt mit ihm.“ 1. Cor. 6, 16. 17.

Weil dieſes Verhältniß im zweiten Theile vielfältig zur Sprache kommt, das Princip der ganzen Moral iſt, müſſen wir ihm größere Aufmerkſamkeit ſchenken. Thomas gibt eine dreifache Art der Liebesvereinigung an. Eine Art der Vereinigung iſt Urſache der Liebe. Dieſes iſt die Weſenseinheit (unio substantialis). Auf dieſer Weſenseinheit beruht die Selbſtliebe, beruht die Liebe des eigenen Leibes. Aber auch die Nächſtenliebe entſpringt aus ihr, ſofern die Menſchen in der Menſchheit, die Stammverwandten im Stamm ꝛc. eins ſind. In einer andern Einigung beſteht das Weſen der Liebe ſelbſt, weil ſie unſer Begehrungsvermögen dem Geliebten anpaßt und gleichförmig macht (unio secundum coaptationem affectûs). Dieſe Einigung iſt nichts Anderes als eine Nachbildung der Weſenseinheit, weil der Liebende den Geliebten wie ſich ſelbſt anſieht, als ſein alter ego, oder wenn das Geliebte eine Sache iſt, als zu ihm gehörig. Die dritte Vereinigung iſt eine Wirkung der Liebe, und dieſes iſt die reelle Einigung (unio realis); ein Ineinanderſein und Leben ſowohl von Seite des Geliebten in dem Liebenden, als auch von Seite des Liebenden in dem Geliebten. In ihr tritt das Weſen der Charitas (amor amicitiae) am Deutlichſten zu Tage, weil ſie durchaus auf Gegenſeitigkeit beruht. Die Charitas iſt nur unter geiſtigen Perſonen möglich, denn nur der Geiſt kann die Sprödigkeit des für ſich Seins ſo durchbrechen, daß ein Ineinanderſein möglich iſt. Andererſeits ſetzt die Liebe ſolche Weſen voraus, die in ſich ſelbſt ſein können, aber nicht in ſich ſelbſt ſein wollen, ſondern aus ſich heraustreten, um für Andere zu ſein, d. h. die Liebe ſetzt Perſonen voraus.

Dieſe Einigung iſt aber eine doppelte, ſowohl im Erkenntniß- als im Begehrungsvermögen. Bezüglich des Erkenntnißvermögens iſt der Geliebte im Liebenden, ſofern er im Gedächtniß desſelben lebt, wie Paulus an die Philipper ſchreibt: „ich habe euch im Herzen.“ Der Liebende lebt aber auch in dem Geiſte des Geliebten, denn er begnügt ſich nicht mit einer oberflächlichen Kenntniß des Geliebten, ſondern ſucht das innerſte Weſen des Geliebten zu erforſchen und zu durchgründen und dadurch geht er in ihn ſelbſt ein, wie es vom heiligen Geiſt, der Liebe Gottes, heißt: er durchdringt die Tiefen der Gottheit. 1. Cor. 2. 10. Bezüglich des Begehrungsvermögens iſt der Geliebte im Liebenden, ſofern er durch Wohlgefallen in ſeinem Herzen ruht, ſei es, daß er ſich an dem Gegenwärtigen erfreut, oder nach dem Abweſenden verlangt. Der Liebende iſt aber auch im Geliebten. Das Verlangen nach dem Geliebten begnügt ſich nemlich ebenfalls nicht mit einem äußerlichen oberflächlichen Beſitz, ſondern ſucht den Geliebten ganz und gar zu haben und dringt ſo in ſein Inneres ein. Das iſt intime Liebe. Oder aber er iſt im Geliebten, ſofern er Leid und Freud des Freundes für ſein eigenes und ſeinen Willen für den eigenen hält, ſo daß er im Freunde Leid und Freud empfindet [1]).

§. 38.

Haß.

Die der Liebe entgegengeſetzte Leidenſchaft iſt der Haß. Iſt das Objekt jener das Gute, ſo iſt der Gegenſtand dieſes das Böſe, will jene ihrem Objekt wohl, ſo dieſer übel.

1) Das Objekt des Haſſes iſt das Böſe. Man darf jedoch hier ſo wenig als bei der Liebe (als Affekt) von einem ſittlich böſen Objekt ausgehen, ſondern wie das Gute der Liebe

---

1) Thom. 1. 2 q. 28. a 2.

nichts Anderes iſt, als das ihr Zuſagende, ſo iſt das Objekt des Haſſes das dem Begehrungsvermögen Widerſtreitende, und das kann an ſich Gutes ſein, wie z. B. die Wahrheit. Sie wird aber dann nicht gehaßt als Wahrheit, da jeder Menſch von Natur nach der Wahrheit ſtrebt und ſie liebt, ſondern deßwegen, weil ſie meiner Neigung widerſtreitet. Wie wenn Einer die Lehre von der Ewigkeit der Höllenſtrafen haßt, weil ſie ihn im Sündigen beunruhigt, oder weil ſie ihm tadelnd vorgehalten wird. Darum ſagt auch Auguſtin, die erleuchtende Wahrheit lieben die Menſchen, die tadelnde haſſen ſie[1]).

Es iſt hier der Ort, über den Haß des eigenen Ich zu reden. Im eigentlichen Sinn des Wortes gibt es keinen Selbſthaß, denn Niemand haßt ſein eigen Fleiſch. Zudem iſt das eigene Ich etwas Gutes, nach dem der Wille ſeiner Natur nach verlangt. Nam malum est praeter voluntatem[2]). Um Klarheit in dieſe Materie zu bringen, muß man das höhere und niedere, fleiſchliche und geiſtige Begehren im Menſchen unterſcheiden. Beide können einander widerſtreiten und widerſtreiten ſich auch oftmals. „Ich ſehe ein anderes Geſetz in meinen Gliedern, welches dem Geſetze meines Geiſtes widerſtreitet.“ Röm. 7, 23. Dadurch iſt dem Selbſthaß Raum gegeben. Der fleiſchliche Sinn kann nemlich das fliehen und verabſcheuen, was dem Geiſt zum Heile iſt, das wahrhaft Gute, um ſich ungetheilt der Welt hingeben zu können. Dieſes iſt der Haß, von dem der Pſalmiſt ſagt: wer das Unrecht liebt, haßt ſeine Seele. Pſ. 10. Der Geiſt kann ſich aber auch mit Haß von dem abwenden, was die ungeordnete Sinnlichkeit will, und das iſt der Haß, wie wir ihn an den eifrigſten Heiligen ſehen. Vernehmen wir hierüber die Worte der heil. Katharina von Siena[3]): „Eine Seele, die ſo mit Gott vereint iſt, wie oben geſagt wurde, wird, ſo viel ſie

---

1) Confess. 10. 23.
2) Dionys. Areop. 4. de div. nom. lect. 22.
3) Pösl, ihr Leben S. 52.

von der Liebe Gottes hat, eben ſo viel einen heiligen Haß gegen ihre Sinnlichkeit haben. Denn weil natürlicher Weiſe aus der Liebe Gottes auch der Haß gegen die Schuld hervorgeht, die ſie gegen Gott auf ſich geladen, ſo wird die Seele, wenn ſie den Zunder und Urſprung aller Schuld in ihrem ſinnlichen Theile herrſchen und darin wurzeln ſieht, von großem, aber heiligem Haſſe gegen denſelben bewegt, und ſie bemüht ſich aus allen Kräften, nicht zwar die Sinnlichkeit auszutilgen, wohl aber den in ihr wurzelnden Zunder der Sünde; dieſes kann daher nicht geſchehen, ohne der Sinnlichkeit wehe zu thun, und zwar lange und ſtark. Weil aber immer noch eine Wurzel wenigſtens kleiner Schuld zurückbleibt, wie der heil. Johannes ſagt: wenn wir ſagen, daß wir keine Sünde haben, ſo betrügen wir uns ſelbſt und die Wahrheit iſt nicht in uns, ſo entſpringt daraus ein Mißfallen an ſich ſelbſt, woraus jener heilige Haß und die Selbſtverläugnung hervorgeht, wodurch die Seele ſtets vor den Nachſtellungen des Teufels und der Menſchen bewahrt wird. Wehe, abermal wehe jener Seele, in welcher dieſer heilige Haß nicht wohnet, denn nothwendigerweiſe muß da, wo er nicht iſt, die Eigenliebe herrſchen, welche der ſcheußliche Tummelplatz aller Sünden, aller böſen Begierde Wurzel und Urſache iſt."

2) Widerwillen iſt das Weſen des Haſſes. Wie zwiſchen dem Liebenden und Geliebten eine Gleichartigkeit und Verwandtſchaft entſteht, ſo zwiſchen dem Haſſenden und Gehaßten ein Widerſtreit, eine Diſſonanz[1]. Der Haß verhält ſich jedoch in dieſer Diſſonanz nicht paſſiv, ſo wenig als es die Liebe dabei bewenden läßt, daß ſie den Geliebten als ihr zuſagend erkennt, ſondern wie die Liebe dem Geliebten Gutes wünſcht und wohl will, ſo wünſcht der Haß dem Gehaßten Böſes und will ihm übel; wie die Liebe Vereinigung

---

1) Odium est dissonantia quaedam appetitus ad id, quod apprehenditur ut repugnans et nocivum. Thom. 1. 2. q. 29. a 1.

will, ſo der Haß Trennung. Er iſt darum auch die feindſeligſte und bitterſte unter allen Leidenſchaften. Keine andere will ihrem Objekt Uebles und Böſes als ſolches. Selbſt der Zornige verlangt dem Beleidiger nicht einfach zu ſchaden, ſondern ſucht das ihm angethane Unrecht zu rächen. Er übt, nach ſeiner Anſicht, einen Akt der Gerechtigkeit. Der Haſſende hingegen findet ſeine Luſt darin, aus reiner Abneigung dem Gehaßten alles mögliche Böſe zu thun. Deßwegen hat er auch keine Ruhe, bis das Objekt ſo ferne iſt, daß es für ihn nimmer exiſtirt, oder aber völlig vernichtet iſt. Deßungeachtet iſt er eine Folge der Liebe und ihr beſtändiger Begleiter, wie denn dieſes auch nicht im Widerſpruch mit dem anfangs aufgeſtellten Satz ſteht, daß er der Liebe entgegengeſetzt ſei. Er iſt ihr allerdings entgegengeſetzt mit Rückſicht auf daſſelbe Objekt, er iſt aber der Schatten der Liebe mit Rückſicht auf ein anderes, der Liebe widerſtreitendes Objekt. Liebe ich das Eine, ſo muß ich ſein Gegentheil haſſen, und wo keine Liebe, da iſt auch kein Haß, denn die Liebe erzeugt aus ſich den Haß. Es kann übrigens auch geſchehen, daß der Haß Liebe erzeugt, wie denn der Haß gegen die katholiſche Kirche Pelagianer und Prädeſtinatianer, Radikale und Abſolutiſten einig macht und gemacht hat.

Nicht ſelten tritt uns auch die Erſcheinung entgegen, wie glühende Liebe plötzlich in nicht minder glühenden Haß umſchlägt. Der Grund liegt in der Entwicklung der Intelligenz. Es iſt begreiflich, welch ſcharf wechſelnde Gegenſätze entſtehen, wenn plötzlich erkannt wird, daß ein Gegenſtand der Liebe, der für ein wahres Gut gehalten wurde, nur ein Trugbild ſei. Oder umgekehrt, man erkennt das, was uns früher verabſcheuungswürdig ſchien, als einen Gegenſtand der Liebe, der nun mit aller Heftigkeit erſehnt und umfaßt wird. Stolzer Sigambrer beuge dein Haupt und bete an, was du vorher verbrannt, und verbrenne, was du vorher angebetet.

§. 39.

Hoffnung und Furcht.

Die Hoffnung verlangt den Genuß eines ſchwer zu erlangenden Gutes, während die Furcht vor einem drohenden Uebel flieht [1]).

1) Das Objekt der Hoffnung macht ſich nach Thomas durch vier Merkmale kenntlich. Erſtens iſt es etwas Gutes, weil man das Böſe nicht hofft, ſondern fürchtet. Sodann iſt es etwas Zukünftiges, denn die Hoffnung hört in demſelben Augenblick auf, in welchem ich das Gehoffte erhalte. Dieſes in der Zukunft liegende Gut muß drittens erreicht werden können, wenigſtens muß die Möglichkeit es zu erreichen, wenn auch nur in der Einbildung, vorhanden ſein, ſonſt kann die Hoffnung keinen Platz greifen. Weil Macht, Reichthum ꝛc. die Möglichkeit näher rückt, darum hoffen auch Mächtige und Reiche mehr. Sie ſchrecken vor einem Hinderniß nicht zurück, das den Armen hoffnungslos macht. Andererſeits ſpiegelt die feurige Einbildungskraft Manches als möglich vor, was vor dem kalt überlegenden Verſtand in das Bereich der Unmöglichkeit gehört. Dieſes iſt zum Theil Urſache, warum die Jugend auch da noch hofft, wo das Alter an dem Erfolg verzweifelt. Viertens endlich iſt das Objekt der Hoffnung ein ſchwer zu erlangendes Gut. Von einem Gute, das ſich ohne alle Mühe darbietet, deſſen ich ſozuſagen ſchon ſicher bin, ſagt man nicht, ich hoffe es; man verlangt einfach darnach. Denn gerade dadurch unterſcheidet ſich die Hoffnung vom Verlangen, daß ſie ein durch Hinderniſſe und Schwierigkeiten geſteigertes Verlangen iſt.

2) Die Furcht flieht vor einem ſchwer zu überwindenden,

---

1) Streng genommen ſollte hier vom Verlangen und Fliehen die Rede ſein, weil aber die Natur beider Triebe ſo deutlich iſt, daß ſie jeder erkennt, ſie zudem im Hoffen und Fürchten aufgenommen ſind, haben wir es vorgezogen, die beiden obengenannten Affekte darzuſtellen.

drohenden Uebel. Doch muß auch hier erinnert werden, daß es nicht darauf ankommt, ob das Uebel an ſich ein ſo beſchaffenes iſt, wenn es nur der Fürchtende dafür hält, ſo iſt die Wirkung auf das Subjekt dieſelbe. Daß der Eine aber vor der kleinſten Gefahr zittert, während ſie der Andere verachtet, bewirkt hauptſächlich der Grundaffekt der Liebe. Wer nicht viel zu verlieren hat, d. h. weſſen Herz nichts liebt, der fürchtet auch wenig. Trefflich weist dieſes der heilige Bernhard an der Verläugnung Petri nach. Er ſündigte, ſagt er, jedoch nicht aus Verachtung oder Haß gegen Chriſtus, ſondern aus zu großer Selbſtliebe. Und zu dieſer verkehrten Selbſtliebe veranlaßte den Willen nicht jene plötzliche Furcht, ſondern dieſe war nur ein Beweis ſeiner Eigenliebe. Unſtreitig war ſie ſchon in ihm, aber ohne daß er es wußte, bevor er von dem, dem er nicht verborgen bleiben konnte, die Worte vernahm: ehe der Hahn kräht, wirſt du mich dreimal verläugnen. Dieſe Schwäche des Willens, die durch den eingejagten Schrecken ſich kund gab, aber nicht daraus entſtand, offenbarte, in wie weit er ſich ſelbſt und in wie weit er Chriſtum liebe[1]).

Daß die Furcht nicht aus der Liebe allein entſpringt, leuchtet ein. Es müſſen deßwegen auch die andern Urſachen angegeben werden. Ein Uebel iſt ſchwer zu überwinden, macht alſo Furcht, aus zwei Gründen. Aus einem objektiven, weil der Gegenſtand mit Macht und einer gewiſſen Unüberwindlichkeit auftritt, aus einem ſubjektiven, weil das Subjekt, dem das Unheil droht, entweder ſo ſchwach iſt, oder ſich ſo ſchwach fühlt, daß es dem Uebel nicht zu widerſtehen vermag. Es begegnet uns hier dieſelbe Erſcheinung, die wir bei der Hoffnung namhaft machten. Wer Macht hat, ſei es leibliche Stärke oder Geld, oder daß ihm die Kräfte Anderer zu Gebote ſtehen, fürchtet ſich weniger, als der, dem dieſes mangelt. Je mehr

1) de grat. et lib. arb. c. 12.

nemlich die Hoffnung ein Uebel zu überwinden auflebt, deſto mehr ſchwindet die Furcht, man möchte ihm unterliegen. Dieſes darf aber nicht ſo weit ausgedehnt werden, als ob da, wo keine Hoffnung mehr iſt, die Furcht allgewaltig herrſche. Im Gegentheil, wo die Hoffnung keinen Raum mehr hat, hat auch die Furcht keinen. Oder wohin ſoll ich fliehen, wenn ſich nirgends mehr eine Ausflucht bietet? Ein Uebel ohne Hoffnung, ihm entrinnen zu können, wird für kein drohendes, ſondern bereits gegenwärtiges angeſehen. Die Furcht verwandelt ſich darum in Trauer, die ſich unter der Laſt des Unglücks beugt, oder gar in dumpfer Erſtarrung zuſammenbricht.

§. 40.

Freude.

Freude iſt das Vergnügen, das man in dem Beſitz des geliebten Gegenſtandes empfindet.

1) Der Gegenſtand, den wir verlangen, iſt entweder ein ſinnlicher oder ein geiſtiger, und hienach wird auch die Freude in eine ſinnliche oder geiſtige eingetheilt. Doch liegt der Unterſchied nicht allein in dem verſchiedenartigen Objekte, ſondern auch im verſchiedenen Seelenvermögen, das die Freude empfindet. Das dem ſinnlichen Gegenſtande entſprechende Seelenvermögen iſt die Sinnlichkeit, weßwegen die im niedern Begehrungsvermögen durch ſinnliche Gegenſtände angeregte Luſt Vergnügen oder ſinnliche Freude heißt.

Die geiſtige Freude hingegen hat ihren Sitz im Willen und iſt nichts Anderes als eine Bewegung des Willens. Aug. 14. de civit. dei cap. 6 [1]). Was alſo der ſinnlichen oder geiſtigen Natur zuſagend iſt, wird durch ſeine Erlangung Urſache der Freude. Durch eine natürliche und ſittliche Corruption

---

1) Sed nomen gaudii non habet locum nisi in delectatione, quae consequitur rationem. Th. 1. 2. 31. a 3.

kann jedoch auch an ſich Unnatürliches dem Menſchen zuſagend und ſo Gegenſtand der Freude werden. Die Luſt, die unnatürliche Sünden hervorrufen, wird die Wahrheit des Geſagten beſtätigen.

2) Wenn die Seele in dem ihr zuſagenden Gute ruht, ſo iſt die damit verbundene Gemüthsbewegung Freude. Zur Freude gehört aber nicht nur das Ruhen in dem begehrten Objekt, ſondern auch ein Wiſſen darum. So freut ſich das Thier, wenn es ſeine Beute erlangt, der Menſch, wenn er die Urſache einer Erſcheinung gefunden hat, weil dieſer weiß oder jenes fühlt, daß er zum Ziel gelangt iſt. Durch dieſes Gefühl und dieſes Wiſſen wird das Begehrungsvermögen afficirt und die dadurch veranlaßte Bewegung deſſelben iſt die Freude. Die Freude darum ein Ruhen im Beſitz des Objekts, aber deßwegen doch keine Ruhe. Das Streben ruht, denn es beſitzt das Verlangte, die Alteration der Seele durch das Objekt aber dauert fort [1]), oder fängt eigentlich erſt recht an. Man ſtelle ſich darum die Seligkeit der Himmliſchen ja nicht als Quietismus vor, ſondern als die höchſte Thätigkeit. Der Außenwelt gegenüber herrſcht bei den Freudigen freilich Ruhe, denn das Ziel iſt erreicht, um ſo größer aber iſt der Sturm im Innern.

Der Beſitz eines Gegenſtandes beſteht darin, daß er uns oder zu uns gehört, daß wir mit ihm vereint ſind. Die Vereinigung wird aber zum Theil dadurch vollzogen, daß wir einen Gegenſtand erkennen (cf. oben §. 37). Darum bringt die Erkenntniß immer Freude mit ſich [2]). Was der Menſch

---

1) Licet enim delectatio sit quies quaedam appetitus, considerata praesentia boni delectantis, quod appetitui satisfacit: tamen adhuc remanet immutatio appetitus ab appetibili, ratione cujus delectatio motus quidam est. Th. 1. 2. 31. a 1. ad 2.

2) Ihr (der Weisheit) Umgang hat nichts Bitteres und ihre Geſellſchaft nichts Widriges, ſondern Luſt und Freude. Cap. 8. 16. Niederſchlagend iſt nur dann die Erkenntniß, wenn ihr Objekt betrübend iſt, oder wenn die zu

erkennt, iſt ſein Eigenthum; das Objekt iſt ihm nicht mehr ein fremdes, blos außer ihm ſeiendes, ſondern es iſt ſein geworden. In dieſer Errungenſchaft ruhend freut ſich die Seele. Die reelle Vereinigung iſt aber vollkommener, in ihr beſitzen wir den Gegenſtand allſeitiger, ihn ſelbſt, nicht nur ſeinen Begriff, darum verurſacht ſie auch größere Freude. Die Mitte zwiſchen der aus dem Erkennen und der aus der Liebe entſpringenden Freude hält die mit der Hoffnung verbundene. Sie beſitzt den Gegenſtand nicht nur ideell, ſondern hat die Bürgſchaft in ſich, mit ihm auch wirklich vereinigt zu werden.

§. 41.

Trauer.

Trauer iſt jene Gemüthsbewegung, welche durch ein gegenwärtiges Uebel verurſacht wird.

Wie wir zwiſchen Freude und Luſt unterſchieden haben, ſo unterſcheiden wir auch zwiſchen Schmerz und Trauer. Jenes Uebelbefinden, welches durch die Wahrnehmung der äußern Sinne verurſacht wird, heißt Schmerz, jener Schmerz aber, der durch die innere Wahrnehmung entſteht, Trauer. Beidemal hat das Uebelbefinden ſeinen Sitz in der Seele, denn nicht der Leib, ſondern die Seele empfindet den Schmerz (corpus non potest dolere, nisi dolente anima, ſagt Auguſtin), wenn auch die Urſache des Schmerzes im Leib, in ſeiner Beſchädigung liegt. Das der Trauer eigenthümliche Weſen tritt übrigens am Deutlichſten hervor, wenn wir ſie mit den bisher angeführten Affekten vergleichen und ebenſo auf das Verwandte wie Unterſcheidende aufmerkſam machen.

Gehen wir vom Haß aus, ſo verhält ſich dieſer gerade

---

große Anſtrengung ermüdet. Auch die höchſte Seelenthätigkeit nimmt die niedern Kräfte in Anſpruch. Ermatten dieſe, ſo wird das Studium unerfreulich und beſchwerlich und Erholung iſt nothwendig.

ſo zur Trauer, wie die Liebe zur Freude. Die Liebe iſt in ihrem Beginn ein Wohlgefallen, das, durch die Aehnlichkeit vorſchreitend, in der Vereinigung ſich vollendet. In der Gegenwart, in der Vereinigung mit dem Geliebten ruht die Seele, und dieſe Ruhe iſt Freude. Die Freude iſt demnach nichts Anderes als eine Folge und Vollendung der Liebe. Der Haß aber iſt ein Mißfallen an einem Uebel; tritt dieſes Uebel in die Gegenwart ein, ſo ruht, oder vielmehr ermüdet die Seele an ſeiner Gegenwart, und dieſe Ermattung der Seele in einem gegenwärtigen Uebel iſt die Trauer. Es findet alſo zwiſchen Haß und Trauer daſſelbe Verhältniß ſtatt, wie zwiſchen Liebe und Freude. Nur kann man in einem Uebel nicht ruhen, weil Ruhe etwas der Natur Zuſagendes in ſich ſchließt, was bei der Trauer nicht der Fall iſt. Die Freude hat ein Verlangen und Wohlgefallen bei ſich, die Trauer ein Widerſtreben, einen Haß. Und ſo lange das Uebel nicht mit ſolcher Macht über die Seele hereinbricht, daß ſie ganz niedergebeugt wird, wird auch der Traurige immer gegen das Uebel reagiren. Iſt es aber ſo groß, daß ihm keine Hoffnung mehr bleibt, dann verfällt er in jene Dumpfheit und Erſtarrung, die von der Ruhe ebenſo verſchieden iſt, als der Tod vom Schlafe. Die Ruhe der Freude iſt nämlich Thätigkeit, die Dumpfheit der Trauer iſt Aufhören aller Bewegung. Der Traurige weiß, von einem großen Uebel niedergedrückt, nimmer, ob er ſich rechts oder links wenden ſoll, ſondern vor ſich hinſtierend verhält er ſich rein paſſiv, ein Seelenzuſtand, der ſich auch im Körper abſpiegelt, wenn er regungslos, in ſich zuſammengekauert, den Todesſtreich empfängt. Zieht man alſo zwiſchen Freude und Trauer eine Parallele, ſo erweitert jene das Herz, dieſe ſchnürt es zuſammen, jene regt zur Thätigkeit auf, dieſe lähmt jede Bewegung. Es wirkt darum, nach einer Bemerkung des heiligen Thomas [1]), keine Leidenſchaft auf Leben und Geſundheit nach-

1) 1. 2. q. 37. a 4.

theiliger ein, als Trauer. Bewegung und Thätigkeit iſt nämlich dem Leben natürlich. Wird dieſe durch Liebe, Freude ꝛc. zu ſehr geſteigert, ſo daß ſie das Maaß der Kräfte überſchreitet, ſo wirkt auch ſie verderblich. Erſtarrung und Lähmung der Bewegung iſt aber ſchon an ſich dem menſchlichen Leben feindſelig. Iſt alſo die durch die erſtern Leidenſchaften hervorgerufene Alteration an ſich nicht ſchädlich, ſondern blos ihr Uebermaaß, ſo tritt hingegen die letztere ſchon ihrem Weſen nach dem Lebensprozeß entgegen [1]). Darum macht ein fröhliches Gemüth ein blühend Alter: ein trauriger Geiſt aber vertrocknet die Gebeine, Proverb. 17, 22. Oder wie es in demſelben Buche der Sprüchwörter, 25, 20. heißt: „Wie die Motte dem Kleide und der Wurm dem Holze, ſo ſchadet die Traurigkeit dem Herzen des Mannes.“

§. 42.

Zorn.

Zorn iſt das Aufbrauſen des Begehrungsvermögens, um ſich für eine erlittene Unbild zu rächen.

Die außer dem Subjekt liegende Urſache des Zorns iſt eine von vernünftigen Weſen zugefügte Kränkung. Sie reizt um ſo mehr zum Zorn, je empfindlicher ſie iſt. Eine der empfindlichſten iſt aber, wie Thomas angibt, Geringſchätzung, denn dieſe wird immer mit kalter Ueberlegung und abſichtlich zugefügt. Eine aus Leidenſchaft und Unvorſichtigkeit entſtandene Beleidigung findet leichter Verzeihung und Entſchuldigung,

1) Das Blutleben, der unbewußte Herd freudiger und trauriger Gefühlswelt, hat zwei Pole: die Athmung, in welcher es ſich ſtets erneut und bildet, und die Abſonderung, in welcher es ſtetig untergeht und ſich zerſetzt. Wie daher das Lachen als beſchleunigte, regeres Blutleben fördernde, Athembewegung (das Lachen iſt nichts anderes als ein beſchleunigtes ſtoßweiſes Athmen) der Freude ſich eignet, ſo wird das Weinen, als eigenthümliche Abſonderung, zum Symbol der Trauer. Carus, Pſych. S. 276.

weil Leidenſchaft und Unvorſichtigkeit, wie wir hören werden, die Schuld vermindert. Iſt zudem der Gekränkte eine angeſehene Perſon, und wird er gerade in dem, worin er ſich auszeichnet, verachtet, ſo iſt das Unrecht größer und offenkundiger, und darum der Anlaß zum Zorne näher liegend. Zorn iſt darum auch meiſtens eine noble Paſſion, d. h. ein Charakteriſtikon ſolcher Männer, die ſich fühlen und die Macht haben zur Rache. Bei Schwächlingen iſt der Zorn auch bald vorhanden, doch iſt er mehr Trauer als Racheluſt. Dieſen iſt nämlich oft die geringſte Aeußerung ein Uebel, über die ſich ein kräftiger Charakter hinwegſetzt. Weil ſie aber die Macht zur Rache nicht haben, müſſen ſie den Zorn in ſich verſchließen und dadurch wird ein Zuſtand in der Seele geſetzt, der ſich zum Haß geſtaltet. Bei Vielvermögenden hingegen tritt die Trauer in Hintergrund und die Luſt zur Rache behält die Oberhand.

Wie der Zorn durch eine von vernünftigen Weſen zugefügte Kränkung verurſacht wird, ſo erhebt er ſich auch blos gegen vernüftige Weſen. Den Elementen zürnen iſt eine Narrheit. Denn einmal können ſie nicht beleidigen, ſodann will der Zürnende nicht nur wehe thun, tückiſch und hinterliſtig, ſo daß der Beleidigte nicht weiß, woher es kommt, ſondern er tritt offen auf, weil er einen Akt der Gerechtigkeit zu üben glaubt und verlangt, daß der Beleidiger die Rache empfinde. Er ſoll wiſſen, das iſt der wohlverdiente Lohn für meine Kränkung. Der Zürnende will alſo wehe thun, er will, daß der Beleidiger es ſchmerzlich empfinde und als Vergeltung und Strafe für ſein Benehmen anſehe. Liegt aber dieſes im Weſen des Zürnens, wie kann denn ein vernünftiger Menſch, dem Meere zürnend, es peitſchen laſſen, weil es ſeine Schiffe zerſtörte? Das Kind ſchlägt allerdings zürnend den Stuhl, an den es den Kopf angeſtoßen, aber darum, weil es meint, der Stuhl empfinde den Schmerz.

Hätten wir ſo die äußere Veranlaſſung zum Zorne ange-

geben, ſo handelt es ſich jetzt um den pſychologiſchen Verlauf. Die erſte Thätigkeit übt der Verſtand, der die Beleidigung als ſolche erkennt und dem Begehrungsvermögen offenbart. Ich ſage offenbart, würde nemlich der Verſtand das Begehrungsvermögen durch den Willen bewegen, eine Kränkung zu rächen, ſo iſt dieſer Zorn keine Leidenſchaft mehr, ſondern ein Willensakt. Andererſeits offenbart und erkennt aber der Verſtand die Kränkung, denn ohne das Bewußtſein einer Kränkung entſteht kein Zorn, und eine Handlung dahin zu beurtheilen, ob ſie beleidigend ſei oder nicht, überſchreitet die Sphäre der Wahrnehmung. Der Verſtand denuncirt alſo dem Begehrungsvermögen die Kränkung, die als ein Uebel erſcheint. Durch ein gegenwärtiges Uebel entſteht aber Trauer, darum iſt der Keim und Anfang des Zornes Trauer. Iſt das Uebel übergroß, ſo daß alle Reaktion gegen daſſelbe unmöglich iſt oder ſcheint, ſo iſt die Grundſtimmung eines ſo Beleidigten düſtere Schwermuth; ſind aber durch das Uebel nicht alle Kräfte des Beleidigten gelähmt, iſt vielmehr Hoffnung vorhanden, ſich rächen zu können, ſo erhebt ſich der Beleidigte gegen den Beleidiger. Plötzlich flammt die Leidenſchaft auf, um das Uebel durch die Rache ſo ſchnell als möglich und vollſtändig zu entfernen. Iſt die Rache geübt, ſo iſt das Begehren geſtillt, das Uebel entfernt, der Zorn ſchwindet. Man findet ſogar, daß der Zorn beinahe augenblicklich in Mitleid übergeht, weil er nichts Anderes will, als das Unrecht vergelten. Glaubt er nun, daß er dem Beleidiger zu wehe gethan habe, mehr gethan habe, als zur Austilgung des erlittenen Schimpfes nöthig geweſen ſei, ſo ſchmerzt es ihn.

Dieſes bitterſüße Gefühl, einerſeits beleidigt zu ſein, andererſeits, die Beleidigung vergelten zu können, iſt dem Zorne eigenthümlich, weil ſein Objekt ebenfalls ein zweifaches iſt, einerſeits Rache, die Luſt gewährt, andererſeits die Beleidigung, die Trauer verurſacht. Der Zorn hat deßwegen auch keine ihm entgegengeſetzte Leidenſchaft,

wie die Liebe den Haß, Hoffnung die Furcht. Er trägt dieſen Gegenſatz in ſich. Thomas führt eine treffende Analogie dafür an, wenn er ſagt, es verhalte ſich mit ihm, wie mit den gemiſchten Farben. Dieſe haben auch kein Gegentheil außer ihnen, wie z. B. die weiße Farbe die ſchwarze, ſondern ſie ſchließen es, wie das Graue, in ſich.

II. Das höhere Begehrungsvermögen.

§. 43.

Wahlfreiheit.

Wahlfreiheit iſt das Vermögen, dieſes oder jenes wollen oder auch nicht wollen zu können.

1) Da wir den Satz aufgeſtellt haben, daß das Wollen vom Zwange frei, innerlich aber durch eine ſittliche Nothwendigkeit gebunden ſei, könnte man glauben, wir wären auf dem nächſten Wege zum Janſenismus. Bajus und Janſen haben die Freiheit blos in die libertas a coactione geſetzt, und ausdrücklich hat der Pabſt die Propoſition verworfen: quod voluntarie fit, etiamsi necessitate fit, libere tamen fit. Erklärt man dieſe necessitas für eine ſittliche Nothwendigkeit, ſo hat der Satz im Hinblick auf die Seligen (obwohl auch dieſen noch die Wahlfreiheit als Potenz bleibt) einige Wahrheit. Allein um dieſe handelt es ſich nicht und der Janſenismus hat ſeine Behauptung nach einer ganz andern Seite hin geltend gemacht. Daß bei den Seligen Freiheit und Nothwendigkeit zuſammenfällt, weil das Schauen Gottes die Liebe aus allen Kräften zur Folge hat, wird nicht beſtritten. Will man aber dieſen Satz auf den Erdenpilger übertragen und ſagen, daß er, obwohl frei, dennoch mit Nothwendigkeit handle, weil er entweder von der Gnade oder Sünde neceſſitirt werde, ſo iſt das durchaus falſch. Muß ich von der Gnade gezogen Gutes thun, ſo daß ich nichts Böſes thun

kann, und muß ich von der Begierlichkeit getrieben Böſes thun, ſo daß ich nichts Gutes thun kann, ſo bin ich nicht mehr frei.

Wir entwickeln daher unſern obigen Satz weiter dahin: der Menſch hat nicht nur das Vermögen zu wollen, ſondern auch Wahlfreiheit. Er kann dieſes oder jenes wollen, wollen oder nicht wollen (libertas contrarietatis et contradictionis). Das Verhältniß von Wollen zur Wahlfreiheit wäre alſo kurz dieſes, daß ſich der Menſch durch die Wahlfreiheit ſeine eigene Neigung ſchaffen kann, wohingegen das Wollen der ihm angeborenen Neigung folgt. Im Wählen beſteht darum die Wahlfreiheit. In dieſer ihr eigenthümlichen Funktion offenbart ſie ſich und nicht im Wirken. Zu der Wahlfreiheit, ſagt Bernhard (de lib. arb. et gratia), gehört nicht und hat nie gehört das Können, ſondern nur das Wollen und ſie macht die Creatur nicht vermögend, ſondern nur wollend. Daher hat dieſe die Wahlfreiheit nicht verloren, wenn ſie nicht mehr vermögend, ſondern, wenn ſie nicht mehr wollend iſt. Wer ſo von der Sünde gefeſſelt wäre, daß er das Gute nicht mehr wählen, und ſo von der Gnade genöthigt wäre, daß er das Böſe nicht mehr wollen könnte, der hätte die Wahlfreiheit verloren. Ganz übereinſtimmend mit Bernhard lehrt Thomas [1]), deßwegen nennt man uns wahlfrei, weil wir das Eine annehmen, das Andere zurückweiſen, d. h. wählen können; wenn man daher die Natur der Wahlfreiheit erkennen will, muß man das Weſen des Wählens verſtehen lernen. Daß der Menſch Wahlfreiheit hat, lehrt Schrift und Tradition nicht weniger deutlich als die Erfahrung. In Beziehung auf die letztere iſt die Aeußerung des heiligen Auguſtinus bekannt: ſo tief ſei das Bewußtſein der Freiheit gewurzelt, daß man lieber die göttliche Vorſehung als die Freiheit des Willens läugne, wo jene dieſem zu widerſtreiten ſcheine. Auch die Klage Luthers mag als Beweis dienen, die

---

1) Summa 1. 83. a 3.

Klage: durch die Theologaſter ſei die Lehre von der Freiheit ſo unter den Chriſten befeſtigt worden, daß ſie kaum mehr zu vertilgen ſei.

Dadurch iſt der janſeniſtiſche Irrthum vollkommen beſeitigt. Von der Lehre ausgehend, daß bei den Seligen Freiheit und Nothwendigkeit zuſammenfällt, daß ohne die Gnade Keiner Gutes thut, ſetzten ſie das Weſen der Freiheit *ganz und ausſchließlich in die Entſchiedenheit entweder für das Gute oder für das Böſe*[1]. Und es iſt etwas Wahres daran. Entweder iſt der Wille gut oder bös, anders tritt er nie in die Erſcheinung. Nur gibt dieſe Auffaſſung nicht den vollen Begriff der Freiheit, ſondern zu dieſem gehört die Möglichkeit, ſich auch anders entſcheiden zu können. Dieſes letztere Moment machen gerade ſo einſeitig die Pelagianer geltend, die den ganzen Begriff des Willens in der Wahlfreiheit aufgehen laſſen. Die Natur des Willens liegt allerdings in der Wahlfreiheit. Die Indifferenz iſt aber das Allgemeinſte, Abſtrakteſte an ihm, und als lautere Indifferenz iſt er nie wirklich. Es findet ſich kein Augenblick im menſchlichen Leben, in dem der Wille ein bloßes aequilibrium wäre, ſondern immer iſt er ſchon irgendwie beſtimmt. Wer daher die Freiheit als Indifferenz faßt, faßt blos *ein* Moment in's Auge, von dem das andere, das der Entſchiedenheit für das Gute oder Böſe, nicht getrennt werden darf, und wer die Freiheit blos als Entſchiedenheit für das Gute und Böſe nimmt, überſieht das andere Moment. Der volle Begriff der Freiheit liegt

1) Es iſt hier nicht der Ort ihre Theorie näher zu entwickeln, weil dieſes der Dogmatik anheimfällt, nur ſo viel ſei zum Verſtändniß des Obigen bemerkt. Janſen faßt den Willen als bloße Spontaneität, und vergleicht ihn einem Wagbalken, der in ſeinem Gleichgewichte bleibt, bis er, nicht durch innere Selbſtbeſtimmung ſich für das Eine oder Andere entſcheidet, ſondern durch eine außerhalb des Willens liegende Urſache (delectatio prava vel coelestis) für das Eine mit Ausſchluß des Andern beſtimmt wird. Er ſelbſt kann nicht wählen, ſondern die delectatio nöthigt ihm die Entſcheidung ab. Darum kennt er nur einen guten und böſen, aber keinen *wahlfreien* Willen.

darum nicht in der Indifferenz oder natürlichen (formalen) Freiheit, ſondern in der ſittlichen (realen), die aber die natürliche in ſich ſchließt.

2) Ehe wir zur ſittlichen Freiheit übergehen, haben wir noch zwei Punkte zu beſprechen, die Bedeutung, welche der Wahlfreiheit in der Moral zukommt, und die nähere Angabe ihres Verhältniſſes zur ſittlichen Freiheit.

Daß der Wille als wahlfrei das Band, das ihn an den Schöpfer knüpft, zerreißen und ſeiner eigenen Neigung folgen kann, darin liegt die Möglichkeit der Sünde. Ebenſo liegt aber auch darin für ihn die Möglichkeit, dem Zuge der Gnade zu folgen, wenn er bereits von der Sünde gebunden iſt, und ſo ſein Heil zu wirken. Die Wahlfreiheit iſt daher die Bedingung des ſittlich Böſen und des ſittlich Guten. Dieſes Letztere noch aus dem Grunde, weil der Menſch nicht weſenhaft gut iſt, das iſt Gott allein. Damit nun, was nicht von Natur ſein eigen iſt, in ſeinen Beſitz gelange, ihm eigenthümlich angehöre, hat ihm Gott Wahlfreiheit gegeben, damit er es durch dieſe ſich aneigne und ſofort zum Beſitzthum erhebe. Wahlfreiheit iſt ſo wenig ein Gebrechen, daß ſie vielmehr eine Ausſtattung der göttlichen Freiheit iſt, deren Selbſtbeſtimmung eine abſolute iſt, die ſich zwar im Menſchen nicht ſo findet, als ob er an Gott und das Gute gar nicht gebunden wäre, aber ſo, daß er dieſem Zuge nicht folgen muß, wenn er es auch thun ſoll. Wäre ihm der Wille Gottes kein blos gebietender, ſondern ein zwingender, ſo hätte er mit der Wahlfreiheit zugleich die Möglichkeit jeder ſittlichen Handlung verloren. Darum hat der göttliche Wille ſich ſelbſt der ſittlichen Sphäre des Menſchen gegenüber eine Schranke gezogen, in der er, obwohl er ſonſt bewirkt, was er bejaht, nur gebietet. Man ſpöttelt zwar über dieſes ſich ſelbſt Schranken Setzen Gottes, aber wird vielleicht Gott mehr als der abſolute anerkannt, wenn ſein Wille ſo allgewaltig iſt, daß er ihn gar nicht beſchränken kann und ihn ſo an der Schöpfung des

Höchſten, ihm Ebenbildlichſten, eines freien Menſchen nämlich, hindern würde? Wenn man die göttliche Wirkſamkeit blos als Allmacht auffaßt, deren Kern Naturnothwendigkeit iſt, und die deßwegen auch alle übrigen moraliſchen Eigenſchaften Gottes in ſich abſorbirt, dann iſt es freilich unerklärlich (widerſprechend), wie die göttliche Wirkſamkeit die menſchliche als freie gewähren laſſen könne [1]). Iſt Gott aber, was er iſt, Geiſt, Liebe, ſo wird er, obwohl er auch den wahlfreien Willen trägt, ihn doch nicht aufheben, ſondern, den er frei geſchaffen, auch frei lenken. Wie es nicht gegen die Art und Weiſe der Natur iſt, wie ſie Gott lenkt, ſo iſt es auch nicht gegen das Weſen des Willens, wie ihn Gott regiert. Er regiert die Natur natürlich (naturnothwendig) und lenkt den freien Willen frei.

3) Iſt dem Menſchen durch die Wahlfreiheit zwar das Vermögen des Guten und Böſen gegeben, iſt er aber dazu geſchaffen, das Gute zu vollziehen und fordert ihn ſein Gewiſſen dazu auf, ſo kann auch die Vollendung des Willens, ſein Höhepunkt, unmöglich in der Wahlfreiheit, als Möglichkeit des Guten und Böſen, liegen. Auch im gemeinen Leben hält es Niemand für Vollkommenheit, unentſchieden bald da, bald dorthin neigen zu können, wie der Prophet ſagt, nach beiden Seiten hin zu hinken, ſondern Entſchiedenheit, die feſt in ihrer Richtung auf Gott beharrt, das was man Charakter nennt, das iſt ein Vorzug, und je mehr dieſe Richtung auf das Gute den ganzen Willen durchdringt, deſto mehr wird er ſich von allem Schwanken und Wählen entfernen. Die ſittliche Vollkommen=

---

1) Schön ſchildert Clemens Alex. die Freiheit ſowohl in Gott als im Menſchen in den Worten: Neque enim deus invitus est bonus, quomodo ignis est praeditus vi calefaciendi: verum voluntarie bona impertit, etiamsi anticipet petitionem. Neque vero invite salvus erit is, qui fit salvus (non est enim inanimus), sed omnino voluntarie et libero animi arbitrio contendet ad salutem. Clem. strom. l. VII. c. 7. S. 333.

heit beſteht alſo nicht in jener Beweglichkeit, die immer bereit iſt, den leiſeſten, auch contradiktoriſch entgegengeſetzten Neigungen zu entſprechen, darin beſteht aber nicht die Virtuoſität der Wahlfreiheit, ſondern in Entſchiedenheit, die bis zur ſittlichen Nothwendigkeit [1]) ſich ſteigert, und dieſe Entſchiedenheit nennen wir ſittliche Freiheit. Daraus folgt, daß die Wahlfreiheit, blos ein Uebergangsmoment, Mittel zum Zweck iſt. Sie ſteht nicht als Zweck da, ſondern treibt von ſelbſt zur ſittlichen Freiheit vorwärts, während die Entſchiedenheit, wenn ſie nicht naturnothwendig, ſondern ſittlich iſt, rückwärts gehend, ihren Urſprung in der Wahlfreiheit nimmt. Dieſer Uebergang der formalen Freiheit in die reale wird durch die That (nicht blos nach außen wirkende, ſondern auch im Innern ſich vollziehende) bewirkt, durch welche das Wählen zum Ergreifen, der dritten Funktion des Willens, fortſchreitet.

§. 44.

Sittliche Freiheit.

Die ſittliche Freiheit beſteht in der frei gewollten Entſchiedenheit für das Gute.

1) Der heilige Bernhard unterſcheidet in ſeiner Schrift über Gnade und Freiheit eine dreifache Freiheit: Freiheit der Natur, Freiheit der Gnade und Freiheit der Herrlichkeit. Die erſte iſt die Wahlfreiheit, die beiden letztern faſſen wir unter dem Begriff der ſittlichen Freiheit zuſammen. Im dritten Kapitel ſagt er nemlich: die Wahlfreiheit iſt nicht dieſelbe, von welcher der Apoſtel ſpricht: wo der Geiſt des Herrn, da iſt Freiheit, II. Corth. 3, 17, denn dieſe Freiheit iſt die Freiheit von der Sünde. Weiter gibt es eine Freiheit von dem Elende, von welcher derſelbe Apoſtel,

---

1) Sittlich nothwendig nennen wir das, was zwar feſt in einer Richtung beharrt, die Möglichkeit des Andersſeinkönnens aber dennoch nicht verliert.

Röm. 8, 21, ſchreibt: auch die Creatur wird frei werden von dem Dienſte des vergänglichen Weſens, zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes. Kann nun aber Jemand in dieſem Leben ſich dieſe Freiheit zu eigen machen? Daher behaupten wir gleichfalls nicht ohne Grund, daß auch damit die Wahlfreiheit nicht gemeint ſei. Da es alſo drei Arten von Freiheit gibt, eine Freiheit von der Sünde, eine Freiheit vom Elend, eine Freiheit von der Nothwendigkeit, ſo haben wir die letztere von Natur, zu der erſtern erneuert uns die Gnade, die mittlere wartet unſer im himmliſchen Vaterlande. Für's Erſte nemlich ſind wir geſchaffen zur Freiheit des Willens, und zur Selbſtbeſtimmung der Freiheit als edle Creaturen in Beziehung zu Gott [1]). In zweiter Stufe werden wir wiedergeboren zur Unſchuld als neue Creaturen in Chriſto. Drittens werden wir erhoben zur Herrlichkeit als vollkommene Creaturen im Geiſte.

Auf dieſe Weiſe ſchildert Bernhard die drei Stufen der Freiheit und ſo viel werden wir daraus als gewiß abnehmen dürfen, daß das Weſen der Freiheit nicht allein in der Wahlfreiheit liegt, daß dieſe vielmehr nur die natürliche Unterlage derſelben iſt. Um zum wahren Begriff der Freiheit zu kommen, muß man die Wahlfreiheit aufheben, jedoch ſo, daß ſie in der höheren Stufe negirt und bewahrt iſt. Durch die Wahlfreiheit ſind wir nemlich gleichſam unſere eigenen Geſchöpfe, durch die ſittliche Freiheit aber werden wir Gottes Geſchöpfe. Weil es aber beſſer für uns wäre, gar nicht geworden zu ſein, als unſere eigenen Geſchöpfe zu bleiben [2]) (denn die ſich zu eigen werden wollen gleich den Göttern, wiſſend

1) Porro nempe in liberam voluntatem ac voluntariam libertatem conditi sumus nobilis deo creatura; secundo reformamur in innocentiam nova in Christo creatura: tertio sublimamur in gloriam perfecta in spiritu creatura. Bern. de grat. et lib. arb. c. 3.

2) Einen verwandten Gedanken ſpricht Dionys. Areop. aus de div. nom. c. 7. §. 1.

das Gute und das Böſe, ſind nicht nur ſich ſelbſt, ſondern auch dem Teufel zu eigen geworden), macht der, welcher den Willen frei gemacht hat, ihn auch gut, und gut wird er dadurch, daß wir durch die ſittliche Freiheit ſeine Geſchöpfe werden [1]. So wenig ſteht Freiheit und Gnade in Widerſpruch, daß die Freiheit durch die Gnade erſt wahre Freiheit wird. Erſt dann will der Menſch frei, wenn er dem Weſen ſeines Willens gemäß will, dieſes Weſen beſteht aber darin, Gottes Willen zu wollen [2], denn dazu hat ihn Gott geſchaffen, daß er ihn liebe und ihm diene. Je mehr er ſich daher ganz und voll Gottes Willen unterwirft, deſto mehr participirt ſein Wille am göttlichen, und je mehr er an dieſem participirt, deſto weniger kann er etwas Anderes als Gott wollen, ſo daß zuletzt dieſe ſittliche Freiheit zu einer heiligen Nothwendigkeit wird, die aber nie die Möglichkeit des Andersſeinkönnens ausſchließt, weil auch der heiligſte noch Menſch iſt und bleibt, zu deſſen Weſen Wahlfreiheit gehört [3]. Auf dieſe Weiſe kommen wir auf einen Punkt, wo Freiheit und Nothwendigkeit zuſammen fallen, aber es iſt eine Nothwendigkeit, die aus der Freiheit hervorgegangen iſt und ſich von der nicht aus der Freiheit hervorgegangenen, um Möhlers Worte zu gebrauchen, ebenſo unterſcheidet, wie der fromme Menſch vom frommen Schafe unterſchieden iſt, das bei all ſeiner nothwendigen Frömmigkeit nicht den mindeſten ſittlichen Werth hat. Beide Begriffe, den der Freiheit und der

---

1) Bernh. l. c.

2) cf. §. 35.

3) Dieſe Nothwendigkeit hebt beſonders Clemens Alex. an vielen Stellen hervor, ja er ſetzt gerade in dieſe Beſtändigkeit im Guten das Weſen des Gnoſtikers. Von vielen Stellen nur Eine. Ei ergo, qui exercitatione gnostica virtutem quae non potest amitti comparavit, efficitur naturalis habitus. Et sicut lapidi gravitas, ita hujus scientia evadit hujusmodi ut amitti non possit: nec invito sed sponte, vi rationis et cognitionis atque providentiae, eo deducitur ut non amittatur. Quippe cavendo eo deducitur ut amitti non possit. stromat. Lib. 7. c. 7. S. 337.

vollendeten Abhängigkeit von Gott faßt der Apoſtel ſo zuſammen: wer im Herrn berufen ward als Sklave, iſt ein Freigelaſſener des Herrn; deßgleichen wer als Freier berufen war, iſt ein Sklave des Herrn. 1. Corinth. 7, 22 [1]. Wobei ich nur an das Verhältniß der Sklaven zu ihren Herrn in der alten Welt erinnere, um das ganze Gewicht der apoſtoliſchen Worte vom Verhältniß unſeres Willens zu Gott würdigen zu können.

Wie aber die Entſchiedenheit für das Gute zn einer heiligen Nothwendigkeit werden kann, ſo auch die *Entſchiedenheit für das Böſe zu einer unheiligen Nothwendigkeit*. Iſt aber jene Nothwendigkeit zugleich die höchſte Freiheit, weil der Menſch in der Vereinigung mit Gott die Vollendung ſeines eigenen Weſens empfängt, wie wir früher auseinanderſetzten, ſo iſt hingegen dieſe Nothwendigkeit vollkommene Knechtſchaft, weil er in ihr von einer ſeiner Beſtimmung diametral entgegengeſetzten Macht beherrſcht wird. Trotz dieſer Knechtſchaft wird aber die Wahlfreiheit zwar wohl geſchwächt, aber nicht vernichtet [2]. Darin liegt der lutheriſche Irrthum, der glaubte, durch die Knechtſchaft unter der Sünde habe der Menſch nicht nur die ſittliche, ſondern auch die Wahlfreiheit eingebüßt. Dieſes letztere als ein zur Integrität des Menſchen gehörendes natürliches Vermögen kann, wenn man den Menſchen als ſolchen nicht ſelbſt zerſtören will, unmöglich verloren gehen. Ungeachtet deſſen lehrt aber die Kirche, daß die durch

---

1) cf. 1. Petr. 2. 16.

2) Möhler gibt die Lehre des hl. Anſelm über dieſen Punkt mit folgenden Worten: Vor dem Falle war der Menſch Aktu frei, mit der Möglichkeit durch eigene Schuld unfrei zu werden. Nach dem Falle iſt es umgekehrt; er iſt Aktu unfrei, mit der Möglichkeit, wieder wirklich frei zu werden. Das bloße Wahlvermögen muß man aber nicht mit dem edlen Titel von Freiheit beehren. Denn die Freiheit iſt erſt durch den Fall das Wahlvermögen geworden, jedoch ſo, daß das Gute Aktu nicht gewählt wird (ohne die Gnade), ſondern nur möglicherweiſe gewählt werden kann, wenn dieſe ſich nahet. Geſammelte Aufſätze, von Döllinger herausgegeben, S. 172.

die Sünde afficirte Wahlfreiheit ihre urſprüngliche Beweglichkeit und Elaſticität nicht mehr beſitze, ſondern eine Neigung zum Böſen habe, die ihr das Wählen und Annehmen des Guten erſchwert. Wir urgiren dieſes beſonders darum, weil auch beſſere Proteſtanten davon ſo gerne Umgang nehmen und glauben, die katholiſche Kirche ſetze die Folge der Sünde (beſonders Erbſünde) blos und allein in den Verluſt der heiligmachenden Gnade und nicht auch in ein Verderben der Natur. Wenn J. Müller in ſeiner chriſtlichen Lehre von der Sünde für dieſe negative Auffaſſung von den Sündenfolgen ſich beſonders auf Bellarmin beruft, ſo geben wir zu, daß dieſer große Theologe in dieſem Punkte die katholiſche Lehre nicht ganz rein faßt, aber das vulneratus in naturalibus des heiligen Thomas von Aquin und der Ausſpruch der Kirchenverſammlung von Trient: secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse [1]) hätte ihm zeigen ſollen, was Lehre der katholiſchen Kirche iſt [2]).

2) Die Thätigkeit der ſittlichen Freiheit concentrirt ſich darin, nachdem ſie ſich Gott zum Opfer gebracht, um ſich von ihm wieder in ihrer Vollendung zu empfangen [3]), auch die Außenwelt zu ihm zu führen. Sie richtet ſich alſo einerſeits auf ſich ſelbſt und andererſeits auf das Nichtich. Auf ſich ſelbſt richtet ſie ſich, um alle ihre Triebe und Regungen in vollen Einklang mit ſich zu ſetzen und erſt dann, wenn der Wille über alle andern Vermögen als unbeſchränkter Herr gebietet, iſt er, der Knecht Gottes, frei, wovon in den folgenden Paragraphen die Rede ſein wird.

Hat er einmal dieſen Standpunkt gewonnen, daß er über

1) Trdt. sess. 5. n. 1.

2) Damit wollen wir übrigens die Lehre Müllers von der Sünde, ſofern er ſie in die Natur ſetzt, durchaus nicht billigen, wie wir ſie auch nicht mit den Ausſprüchen der hl. Schrift, von der Kirche nichts zu ſagen, in Einklang bringen könnten. Ein weiteres Eingehen auf dieſen Gegenſtand fällt nicht in das Gebiet der Moral, ſondern der Dogmatik.

3) cf. §. 3.

ſich Herr, in freier Abhängigkeit zu Gott ſteht, ſo wird er, wie der Gläubige die Welt ihrem Weſen nach in Gott begreift, ſo auch als Freigelaſſener Chriſti dieſelbe durch ſeinen Willen beherrſchen. Der Prieſter Gottes iſt König der Natur, wie dieſes das Leben nicht blos eines Heiligen zeigt [1]). Iſt die Empörung der Natur gegen den Menſchen Folge der Sünde, ſo wird mit der ſchwindenden Urſache auch die Folge erbleichen. Wie ihm, dem im rechten Verhältniſſe zu Gott Stehenden, im Paradieſe alle Thiere dienſtbar waren und gehorchten, ſo werden auch, je mehr der Menſch durch Liebe ſich wieder jenem Verhältniſſe nähert und Gott in Einfalt des Herzens gehorcht, die Thiere zu ihrem urſprünglichen Gehorſam zurückkehren, und den als ihren Herrn anerkennen, den ihnen Gott als Herrn geſetzt hat. Ein ähnliches Verhältniß findet ſich der unbelebten Natur gegenüber. Dieſelbe quellende und ſtrömende Liebe, ſagt Görres von Franciscus von Aſſiſi [2]), die Würmer aus dem Wege trug, damit der Fuß der Gehenden ſie nicht zertrat, weil der Heiland einmal geſagt, ich bin ein Wurm und kein Menſch, und der die Bienen im Winter mit Wein ernährte, damit ſie in der Kälte nicht erſtarrten, ergoß ſich auch gegen die ſogenannte lebloſe Natur, und ſuchte mit ihrem Feuer auch in ihr den ſchlafenden Herzſchlag zu erwecken. Mit unendlichem Ergötzen, erzählt Th. de Celano von ihm, konnte er an der Schöne der Blumen ſich erfreuen, weil er in ihr den Wiederſchein deſſen erblickte, der aus der Wurzel Jeſſe hervorgegangen, und wo er ihrer viele beiſammen fand, ließ er auch mit ihnen ſich in einfältig fromme Geſpräche ein. So forderte er Saaten, Weinberge, Steine, Wälder, allen Reiz der Felder, das Kühl der Brunnen, die Grüne der Gärten und alle Elemente zur Liebe Gottes auf, und blickte mit gleichem Wunſche und gleich unausſprechlicher Freude in den Sternenhimmel, weil er in ihm wie im Spiegel das Bild des

1) Clemens Alex. strom. l. 3. 5. S. 152.

2) Im Katholiken 6. Jahrg. 4. Heft.

Schöpfers zu erblicken glaubte. Und wie er dieſem nun in vollem Gehorſam zum Dienſte ſich hingegeben, ſo ſchienen auch ihm die Elemente ihrerſeits wieder in Dienſtpflicht zugethan. Als die Aerzte einſt nöthig fanden, ihm das glühende Eiſen an den Schläfen anzulegen, da ſegnete er es zuerſt, und ſprach: Bruder Feuer! vor Allen hat dich der Höchſte ſchön und nützlich und kräftig herausgeſchaffen; ſo ſei mir denn auch in dieſer Stunde zugethan, und Gott möge deinen Brand mir lindern, daß ich ihn ertragen könne, das Eiſen wurde angelegt, und der Heilige rief: lobt mit mir, ihr Brüder, den Allerhöchſten, ich ſpüre weder des Feuers Gluth noch einigen Schmerz.

Daß dieſes aber nicht blos der Natur, ſondern auch dem Menſchen gegenüber gilt, darüber aus unzähligen Beiſpielen nur Eines. „Selbſt auf den von Allen gefürchteten, gewaltigen Wilhelm den Eroberer macht er (Anſelm von Canterbury) einen ſolchen Eindruck, daß er Allen durch Anſelms Gegenwart wie umgewandelt erſchien. Das iſt die Gewalt der Tugend, und der Beweis, daß der Menſch für ſie geſchaffen iſt [1].“

Drittes Kapitel.

Das Verhältniß der Seelenvermögen zu einander.

§. 45.

Verhältniß von Freiheit und Vernunft zu einander.

1) Das Erkennen iſt ein in ſich Aufnehmen der Außenwelt, das Wollen, oder daſſelbe in ſeiner Spitze gefaßt, das Wirken, iſt ein Hinausſetzen der Innenwelt in die Außenwelt. Wie das Erkennen darauf ausgeht, die Außenwelt in ſich abzubilden und nachzubilden, ſo ſtrebt der Wille das innerlich Nach-

1) So der ſelige Möhler. cf. Geſammelte Aufſätze, von Döllinger herausgegeben. I. S. 65.

und Abgebildete, den Gedanken, äußerlich zu verwirklichen. Beide Richtungen der Seele laufen ſcharf getrennt auseinander und doch bedingen ſie ſich gegenſeitig. Denn der Wille iſt nur dadurch frei, kann ſich nur in dem aus ſich ſelbſt beſtimmen, der ſelbſtbewußt iſt, und das Selbſtbewußtſein kann ſich der umgebenden auf daſſelbe einwirkenden Außenwelt gegenüber nur dadurch in ſeiner Identität und im Unterſchiede von ihr behaupten, daß es ſich ſelbſt beſtimmen kann. Andererſeits hat das Wollen das Denken zur Vorausſetzung, weil es nur die Realiſirung eines Gedachten iſt, und das Denken hat das Wollen zur Vorausſetzung, weil es die Reproduktion eines Verwirklichten iſt. Und je höher die geiſtige Entwicklung in einem Menſchen voranſchreitet, deſto mehr werden beide Kräfte ſich zur Einheit zuſammenſchließen, wie denn auch im Urbild, von dem der Menſchengeiſt nur ein Abbild oder Ebenbild iſt, Denken und Wollen zuſammenfallen, ſo daß Gott das, was er denkt, durch ſeinen Willen real ſetzt, und das durch ſeinen Willen real Geſetzte vollkommen erkennt oder in ſich aufgenommen hat. Das iſt alſo die Aufgabe des Menſchen im ſittlichen Gebiete, dieſem Urbilde immer ähnlicher zu werden. Dadurch, daß jedes Aeußere in ihm ein Inneres und jedes Innere ein Aeußeres wird, d. h. das als ſittlich gut Erkannte ſoll kein Erkanntes bleiben, keine blos innerlich gute Geſinnung, ſondern durch den Willen im Leben ausgewirkt werden und jedes äußerlich Gegebene, jede ſittliche That, ſoll eine innere werden. Die höchſte ſittliche Virtuoſität wäre ihr vollkommenes Einsſein. Auf einer niedern ſittlichen Stufe werden aber viele fromme Gedanken und Wünſche ſolche bleiben, die ſchwache Thatkraft wird ſie nicht verkörpern, oder viele äußere gute Werke werden durch eine fromme Geſinnung nicht verinnerlicht [1]). Faſſen wir es

---

1) Daß nicht jeder Gedanke gerade in der äußern Sinnenwelt verwirklicht werden muß, verſteht ſich wohl von ſelbſt.

concreter, ſo wird ſich dort ein todter Glaube vorfinden, den der ſchwache Wille nicht durch gute Werke realiſirt; hier aber wird ſich eine phariſäiſche Werkheiligkeit zeigen, der die entſprechende Geſinnung fehlt. Gehen wir auf das Gebiet des Cultus über, ſo werden wir dort unverſtandene, äußere Ceremonien treffen, hier eine unkräftige, alles Cultus ledige Innerlichkeit. Phariſäismus und Proteſtantismus. Das Wahre aber findet ſich in der Kirche, in deren Cult jedes Innere ein Aeußeres und jedes Aeußere ein Inneres iſt [1]).

2) Da der Wille ſeiner Natur gemäß das Gute will, ſo ſetzt er ſich ſelbſt und aus ſich ſelbſt in Bewegung, dieſes und was auf daſſelbe abzielt zu erlangen. Gemäß dieſem ihm von Gott eingeborenen Streben nach dem Guten beſtimmt er aber nicht nur ſich ſelbſt, ſondern auch die Vernunft. Er bewirkt, daß die Vernunft erkennen will, daß ſie ſich zur Erforſchung der Wahrheit anſchickt. Denn das Vermögen, das das Gute im Allgemeinen will, lenkt alle andern Vermögen, die dieſes oder jenes einzelne Gute wollen. Zur Verdeutlichung deſſen führt Thomas folgendes Beiſpiel an. Der König, welcher das Wohl des ganzen Reiches will, ſetzt durch ſeinen Befehl die Statthalter, welchen das Wohl der einzelnen Provinzen obliegt, in Thätigkeit. Das Objekt des Willens iſt aber das Gute im Allgemeinen, der Endzweck überhaupt. Jedes andere Vermögen hat einen beſondern Zweck, ein ihm eigens zukommendes Gute, wie das Geſicht die Wahrnehmung der Farbe, die Vernunft die Erkenntniß der Wahrheit. So denn bewegt der Wille, als Triebfeder, alle übrigen Vermögen [2]).

---

1) Man kann übrigens dieſen Gegenſatz noch weiter ausdehnen und dann geſtaltet er ſich zu dem von Theorie und Praxis, Wiſſenſchaft und Leben. Ob es aber dann ein Vorzug der gegenwärtigen Moral ſei, wie Hirſcher meint, oder eine Einſeitigkeit, wenn ſie all dem feind iſt, was für dieſes Leben ohne Werth iſt, (I. Bd. S. 74. 3. Aufl.) laſſen wir Andere entſcheiden.

2) Thom. S. I. q. 82. a 4. cf. Franz Sales von der Liebe Gottes l. 1. c. 1.

Sogleich oder zugleich tritt die Thätigkeit der Vernunft hinzu, ſofern der Wille das, was er will, nach der Ordnung der Vernunft will. Denn zu dem denkenden bewußten Willen gelangt kein Reiz als Beweggrund, als durch das Medium des Denkens oder Bewußtſeins. Würde ihm aber die Vernunft nur ein Gutes, das abſolut Gute vorhalten, und will der Wille ſeiner Natur nach dieſes, ſo wäre er nicht frei [1]. Darum, obwohl die Freiheit in dem Willen, als dem Subjekte, wurzelt, iſt die Vernunft die nächſte Urſache derſelben, ſofern ſie dem Willen verſchiedene, mehr oder weniger am höchſten Gute theilnehmende Objekte vorführt, von denen er wählen kann. Weil den verſchiedenen Objekten gegenüber, die die Vernunft dem Willen vorhält, nicht nur das Wollen, ſondern auch das Nichtwollen gut ſein kann, ſo bleibt ihm die Wahlfreiheit nach beiden Seiten.

Die Vernunft hält zwar dem Willen Gründe vor, dieſes oder jenes zu wollen, es zu wollen oder nicht zu wollen, und beſtimmt damit den Willen, die Zuſtimmung bleibt jedoch immer in der Gewalt des Willens. Die Vernunft bietet ihm nur Motive, er ſelbſt aber entſcheidet ſich für dieſelben oder auch nicht. Daß, wie der Determinismus lehrt, der Wille durch die Vernunft gebunden werde, können wir um ſo weniger einſehen, als wir die Freiheit nicht in ein grundloſes, willkührliches und zufälliges Handeln zu ſetzen vermögen, von dem wir vielmehr glauben, daß es kein ſich ſelbſt Beſtimmen, ſondern ein ſich Beſtimmenlaſſen ſei, ſondern jenes Han-

1) Das Gute zu wollen iſt eine unabweisbare Forderung des Willens, und wenn er das Böſe will, ſo will er es nur darum, weil er es für gut hält. Je mehr nun Etwas an dem Guten Theil nimmt und je mehr dieſes erkannt wird, deſto dringender wird es der Wille verlangen. Je mehr daher Gott als das höchſte Gut erkannt wird, deſto mehr wird der Wille zu ihm hingezogen und erkennen wir ihn vollkommen, ſo müſſen wir ihn wollen. Ehe wir jedoch durch das Schauen Gottes deſſen gewiß ſind, daß er das höchſte Gut iſt, wird der Wille ihm auch nicht nothwendig anhängen. Thom. I. 82. a 2.

deln frei nennen, das weiß, was es will. Darum iſt die Vernunft dem Willen beigegeben, ihn zu unterrichten, nicht zu vernichten [1]). Sodann iſt, wie angegeben, die erſte wirkende Urſache, die auch die Vernunft in Thätigkeit ſetzt, der Wille. Da aber die zweite Urſache immer nur in Kraft der erſten wirkt, ſo folgt, daß das, was die Vernunft befehlend wirkt, ſie blos in Kraft des Willens wirkt. Daraus erhellt, daß die Vernunft den Willen nicht unfrei macht, ſondern vielmehr eine weſentliche Bedingung der Freiheit iſt. Das hingegen iſt unfreiwillig [2]), was durch Gewalt oder aus Unwiſſenheit geſchieht. Das freie Wollen iſt nemlich an zwei Bedingungen geknüpft, an die Erkenntniß der Vernunft und die Neigung des Willens. Das eine Erforderniß wird durch Gewalt, das andere durch Unwiſſenheit aufgehoben. Wir haben daher jetzt noch dieſes in's Auge zu faſſen, ob und wie weit durch Unwiſſenheit die Freiheit beeinträchtigt oder aufgehoben werde.

3) Die Unwiſſenheit wird in eine überwindliche und unüberwindliche (vincibilis et invincibilis) eingetheilt. Unter der erſten verſteht man eine ſolche, die bei gehöriger Sorgfalt beſeitigt werden kann; unter der letztern jene, die kein Fleiß und keine Sorgfalt zu bewältigen vermag. Es iſt übrigens hier von der Unwiſſenheit nicht blos inſoweit die Rede, als ſie ein einfaches Nichtwiſſen bezeichnet, ſondern ſofern ſie eine Nichtkenntniß deſſen iſt, was man wiſſen ſoll; der Mangel einer Kenntniß, welche man zu einer beſtimmten Zeit beſitzen ſollte. Man hat darum nicht blos darauf zu achten, ob die Unwiſſenheit überwindlich oder unüberwindlich, ſondern auch, ob ſie verſchuldet oder nicht verſchuldet (culpabilis et inculpabilis) iſt [3]). Was die über-

1) Bernh. de lib. arbit c. 2.

2) Aristoteles 3 eth. c. 1 bei Thomas.

3) Eine verſchuldete Unwiſſenheit iſt, um einzelne Fälle anzuführen, die

windliche verſchuldete Unwiſſenheit betrifft, ſo beſteht ſie vorzüglich in dem nicht wiſſen Wollen, um entweder eine Entſchuldigung für die Handlung zu haben, oder aber, um nicht von ihr abſtehen zu müſſen. Wie Hiob ſagt: „wir wollen die Kenntniß deiner Wege nicht.“ Andererſeits hat ſie ihren Grund in der Nachläßigkeit. Wenn Jemand aus Trägheit oder anderweitiger Beſchäftigung das zu lernen verſäumt, wozu er verpflichtet iſt. Daß dieſe Unwiſſenheit den freien Willen nicht aufhebt, iſt um ſo einleuchtender, als ſie beabſichtigt iſt. Iſt ſie weniger beabſichtigt, ſo wird ſie auch den freien Willen mehr ſchwächen. Wenn ſie daher auch entſchuldigt, ſo entſchuldigt ſie doch nicht ſo, daß ſie nicht, um mit Auguſtinus zu reden, mit dem ewigen Feuer geſtraft würde. Die unverſchuldete, unüberwindliche Unwiſſenheit hebt dagegen den freien Willen auf [1]) und macht deßwegen die Handlung zu einer unfreiwilligen ſchuldloſen.

Zur Beurtheilung, ob eine Unwiſſenheit überwindlich und verſchuldet, oder unüberwindlich und unverſchuldet ſei, haben die Theologen verſchiedene Regeln an die Hand gegeben. Gewöhnlich ſagen ſie, wenn Jemand in den Verhältniſſen, in denen er ſich befindet, ohne alle Anwandlung von Zweifel und ohne alles Bedenken, eine Handlung für geſetzlich erlaubt hält, ſo iſt ſeine Unwiſſenheit eine unüber-

---

Nichtkenntniß der 10 Gebote und hauptſächlichſten Glaubensartikel, weil dieſe Jeder kennen ſoll; die Nichtkenntniß des Geſetzes, der Propheten, des Evangeliums, der apoſtoliſchen Lehre von Seiten der Prieſter, weil dieſe verpflichtet ſind, über den Glauben Rechenſchaft zu geben; die Nichtkenntniß der Geſetze, die zur Erfüllung der Berufspflichten nothwendig ſind, alſo der Staatsgeſetze von Seiten der Richter, der Kirchengeſetze von Seiten der Prieſter ꝛc.

1) Nulla ignorantia potest habere rationem peccati, nisi ex negligentia oriatur ut dicit Augustinus: non tibi deputatur ad culpam, quod invitus ignoras; sed quod negligis quaerere, quod ignoras (l. 3. de lib. arb. c. 18). Unde qui de salute sua diligens est, per ignorantiam damnari non potest; quia si in eo ignorantia esset, invincibilis esset, quae excusat omnino: ignorantia igitur, quae peccatum est, ex negligentia oritur. Bonav. spec. anim. c. 3.

windliche, weil er ſie unter dieſer Vorausſetzung nicht beſeitigen kann. Wenn hingegen dem Handelnden irgend ein Bedenken aufſteigt, er möchte ein Gebot übertreten, ſo iſt die Unwiſſenheit überwindlich, denn in dieſem Falle iſt es ſeine Pflicht, durch genaues Nachforſchen die Unwiſſenheit zu beſeitigen. Dieſer Canon iſt jedoch nicht ganz ſtichhaltig. In Beziehung auf die überwindliche Unwiſſenheit iſt er gültig, nicht aber gegenüber der unüberwindlichen. Ein betrunkener, ein in der Theologie unerfahrener und in ihrem Studium träger Geiſtlicher mag ohne alles Bedenken, ohne den geringſten Zweifel an der Sündhaftigkeit ſeiner Handlung, dieſelbe vollführen, wer will ihn darum von der Sünde freiſprechen? Antoine gibt darum ein anderes Criterium, das er ſo formulirt: wenn Jemand zur Erwerbung der Kenntniß deſſen, was ſowohl im Allgemeinen zu ſeinem Stande und Geſchäfte, als auch um dieſe oder jene Handlung insbeſondere zu vollbringen, nothwendig iſt, ſchon vorher jenen Fleiß anwendet, welchen fromme und vorſichtige Männer, die in ähnlichen Verhältniſſen ſtehen, anzuwenden pflegen; und er überdies unmittelbar vor der Handlung durch keinen Zweifel vel de jure vel de facto oder wegen irgend eines Umſtandes beunruhigt wird, deſſen Unwiſſenheit iſt eine unüberwindliche [1]). Die ſchärfere Faſſung dieſes Criteriums liegt darin, daß in demſelben nicht allein Rückſicht genommen iſt auf die Erkenntniß des Handelnden während der Handlung oder unmittelbar vor derſelben, ſondern auch auf ſeinen der Handlung überhaupt vorhergehenden Zuſtand. Iſt dieſer ein verſchuldeter, ſo iſt auch die aus ihm folgende Unwiſſenheit, wenn auch in ſich unüberwindlich, ſo doch keine ſolche, welche den freien Willen aufhebt, da ſie mit Freiheit geſetzt iſt.

---

1) Antoine, theol. moral dissert. pro. n. 209. Zur Erläuterung der Worte de facto et de jure bemerkt Ant.: posterior est, quando ignoretur lex, quae est norma operandi; prior vero, quando aliquod opus ignoratur vel secundum genus suum, vel secundum aliquam circumstantiam. n. 190.

§. 46.

Verhältniß der Sinnlichkeit zu den höheren Vermögen.

1) Da die verſchiedenen Vermögen Vermögen einer und derſelben Seele ſind, ſo ſollen ſie im Einklang mit einander ſtehen, und es iſt eine Hauptforderung der Moral, dieſen Einklang, wenn er geſtört wurde, wieder herzuſtellen. Ob ſich die höheren Vermögen nach den niedern, oder die niedern nach den höheren bilden ſollen, wird keiner langen Auseinanderſetzung bedürfen. Wie überhaupt die niedern Ordnungen durch die höhern geleitet und beherrſcht werden, ſo auch die Sinnlichkeit durch den Willen und die Vernunft [1]). Handelt das der höheren Vermögen ermangelnde Thier plötzlich ſeinem Triebe gemäß, ſo ſoll hingegen der Menſch den Befehl eines höheren Vermögens abwarten. Der heilige Thomas [2]) unterſcheidet aber eine doppelte Herrſchaft, eine deſpotiſche und eine königliche (despoticus et regalis principatus). Deſpotiſch wird jene Herrſchaft genannt, vermöge der Jemand ſeinen Sclaven befiehlt, die keinen Widerſtand leiſten können, weil ſie ganz dem Herrn angehören. Vermöge der königlichen Herrſchaft gebietet Jemand Freien, die, wenn ſie auch der Herrſchaft des Befehlenden untergeben ſind, doch auch eigene Rechte haben, ſo daß ſie der Herrſchaft des Befehlenden trotzen können. So wird nun der Leib von der Seele durch eine deſpotiſche Herrſchaft regiert, weil die Glieder des Leibes auf keine Weiſe dem Befehle der Seele widerſtehen können, ſondern ſogleich wird nach dem Wunſche der Seele Hand und Fuß und jedes Glied, das dazu da iſt, frei bewegt zu werden, in Bewegung geſetzt. Die höheren Seelenvermögen regieren aber die niedern durch eine königliche

---

1) Sub te erit appetitus ejus et tu dominaberis illius. Gen. 4. 7.

2) S. I. q. 81 a 3.

Herrſchaft, weil dieſelben auch etwas für ſich ſind und deßwegen dem Befehle der höheren widerſtehen können. Sie werden nemlich auch von der Sinnenwelt afficirt, und dadurch kann ihnen etwas Vergnügen machen, was der Wille nicht will, oder es kann ſie etwas abſtoßen, was der vernünftige Wille begehrt.

Das iſt das *Gelüſten des Fleiſches wider den Geiſt*. An ſich iſt dieſes Gelüſten nicht ſündhaft, weil die Sinnlichkeit als eigenes Vermögen auch eine eigene Lebensäußerung hat. Je mehr ſich jedoch dieſes Streben von der vernünftigen Ordnung entfernt, deſto verkehrter wird es. Sündhaft wird es aber dann, wenn es durch den Willen hindurch gegangen, gewollt iſt. Der Wille kann ſich nemlich auf *dreifache Weiſe* zu demſelben verhalten. Entweder widerſteht er demſelben, dann iſt dieſer Kampf nicht nur keine Sünde, ſondern gereicht zur Verherrlichung; oder er läßt es gewähren, und da kann dieſes Gewährenlaſſen ſündhaft werden, wenn das Gelüſten verkehrt iſt, oder aber er willigt ein und damit entſteht die Sünde [1]).

Ja, es tritt gerade in dieſem ſich Geltendmachen der Sinnlichkeit (es verſteht ſich, daß es nicht immer ein unvernünftiges ſein muß) die *Individualität des Menſchen* am Deutlichſten hervor, oder vielmehr ſie liegt in ihr, und volle Aufhebung und Unterdrückung derſelben durch die höheren Vermögen wäre zugleich Vernichtung der Eigenthümlichkeit des Menſchen, das Individuum würde ein farbloſes Genus. Und hätten wir keine Affekte, ſo lebten wir nach dem Ausdruck des heiligen Auguſtinus [2]) nicht auf die rechte Weiſe.

1) Trdt. sess. 5. n. 5.

2) 14. de civ. dei c. 9. Daß dieſem Clemens v. Alex. widerſpricht und eine vollkommene ἀπαθεια verlangt, wurde in der Einleitung angegeben. Von dieſer ἀπαθεια ſagt hinwieder Franz Sales: es iſt eine Thorheit, auf eine Art weiſe ſein wollen, die unmöglich iſt. Strenge hat die Kirche die Thorheit jener Weisheit verdammt, die einige vermeſſene Einſiedler der Wüſte ehemals einführen wollten. Von der Liebe Gottes. Lib. 1. c. 3.

Denn es tadelt und verabſcheut ſogar der Apoſtel gewiſſe Menſchen, die er fühllos nannte. Auch jener Pſalm (68, 25) beſchuldigt derlei Menſchen, von welchen er ſpricht: ich harrete, ob Jemand Theil nähme an meiner Betrübniß und es war Niemand. Wenn man daher, fährt Auguſtin fort, unter dem griechiſchen Ausdruck *απαϑεια* eine Schlaffheit des Gemüthes verſtehe, wodurch daſſelbe für gar keine Regung empfänglich iſt: wer würde dann einen ſolchen Stumpfſinn nicht für ſchlimmer als ſelbſt alle Fehler halten? Waren ja auch Jeſus, ſofern er einen wahrhaft menſchlichen Leib und eine wahrhaft menſchliche Seele hatte, dieſe menſchlichen Empfindungen nicht fremd. Nichts Falſches wird im Evangelium erzählt, wenn geſagt wird, daß er über die Herzenshärte der Juden zürnend trauerte, Marc. 3, 5., daß er ſprach: ich freue mich um euretwegen, auf daß ihr glaubet. Joh. 11, 35. Daß er, im Begriffe den Lazarus zu erwecken, Thränen vergoß, daß ihn verlangte, das Oſtermahl mit ſeinen Jüngern zu halten, und daß bei Annäherung ſeines Leidens ſeine Seele traurig war [1].

Dieſe Individualität iſt aber keine von Anfang an fertige, ſondern eine ſich ausbildende, werdende. Da tritt nun die Aufgabe der höheren Vermögen ein, dieſer ſich entwickelnden Sinnlichkeit ihr Gepräge, das Gepräge der Vernunft und Freiheit aufzudrücken, während die niedern Vermögen ſich dieſer Einwirkung aufſchließen ſollen. Dadurch ſind die Vermögen in einander und der Zwieſpalt iſt aufgehoben. Die höheren wirken durch die niederen als ihre Organe, und die niedern wirken nicht ohne von den höhern dazu veranlaßt zu ſein. Zugleich iſt damit die Forderung erfüllt, die wir oben ſtellten, daß der Wille alle Vermögen zum Organ ſeiner freien Selbſtthätigkeit machen ſoll [2]. „Wie die

1) Die Kirche ſtellt auch nicht als weſentliches Merkmal der heroiſchen Tugend auf, daß ſie purgati animi ſei. Cf. Benedict XIV. de beatificatione etc. l. III. c. 22. in synops. redacta ab Em. d. Azeredo.

2) Auf eine großartige Weiſe ſtellt dieſes Bernhard dadurch dar, daß er

Seele ſich des Leibes als ihres Organes bedient und alle ſeine Glieder, Muskeln und Nerven ihrer Einheit unterwirft und mit ihrer beſtimmenden Kraft allgegenwärtig durchdringt, ſo bilden die Gefühle, Neigungen, Intereſſen, Grundſätze, die den Inhalt unſers im weitern Sinne praktiſch geiſtigen Lebens ausmachen, insgeſammt gleichſam einen innern Leib des freien Willens; er ſelbſt iſt ihre eigentliche Seele, ihr bildendes und bewegendes Princip, der Geiſt des Geiſtes und das Herz des Herzens" [1]).

2) Haben wir bisher den Einfluß der höheren Vermögen auf die niedern nachgewieſen, ſo iſt nun auch das umgekehrte Verhältniß darzuſtellen. Die Affekte ſpornen und treiben die höheren Vermögen und können dadurch den Willen in ſeiner vernünftigen Thätigkeit ebenſo hemmen, als fördern. Ehe wir jedoch hierauf eingehen, muß zuvor die Frage erledigt werden, kann der Wille überhaupt und insbeſondere durch die Sinnlichkeit gezwungen werden [2])? und wir antworten hierauf: der innere Akt des Willens kann auf keine Weiſe überwältigt werden. Denn das Wollen iſt eine Neigung, die aus einem innern bewußten Princip hervorgeht. Was aber gezwungen oder gewaltſam geſchieht, hat ſeinen Grund in einem äußern Princip, daher widerſpricht es dem Begriff des

---

den durch die Gnade umgebildeten Willen als ein Abbild des Urbilds, der Weisheit (des Sohnes Gottes), anſieht und daher verlangt, daß wie die Weisheit von einem Ende zum andern gewaltig reichet und Alles wohl regieret, ſo ſoll auch der Wille den Körper beherrſchen, indem er die Sinne leitet und ihre Organe ſo gewaltig regiert, daß er die Sünde nicht mehr in ſeinem ſterblichen Leibe herrſchen läßt und ſeine Glieder zu Werkzeugen der Gerechtigkeit macht. Dann iſt der Menſch frei, indem er das göttliche Ebenbild mit der Gottähnlichkeit umkleidet, ja ihm die urſprüngliche Schönheit wieder gibt. de grat. et lib. arb. c. 10.

1) J. Müller l. c. II. 68.

2) Im vorigen §. wurde der ariſtoteliſche Satz aufgeſtellt: das iſt unfreiwillig, was durch Gewalt oder Unwiſſenheit geſchieht. In Betreff der Unwiſſenheit wurde das Nöthige erörtert; hier kommt nun der zweite Punkt zur Sprache.

freien Wollens, daß es durch Zwang beſtimmt werde. Der Menſch kann mit Gewalt zu irgend einer äußern Handlung gezogen werden, ein ſolcher Zwang iſt aber kein innerer Akt des Willens, der immer aus ſich ſelbſt handelt. Keiner kann ſich durch einen Andern aus ſich ſelbſt beſtimmen, das iſt ein Widerſpruch in adjecto. Darum ſagt Bonaventura ſchön: dieſe Würde hat der freie Wille, daß er als ſolcher allein Gott unterworfen iſt [1]). Betrachten wir nun die Affekte als vom Willen verſchiedene ſelbſtſtändige Vermögen, ſo können auch ſie demſelben keine Gewalt anthun. Man kann dagegen einwenden, durch Zorn könne Jemand der Willensfreiheit beraubt werden. Allerdings, er kann ihrer beraubt werden, aber er muß es nicht. Denn die niedern Vermögen können und ſollen von den höheren beherrſcht werden. Läßt ſich deßwegen Jemand ſo vom Zorn bemeiſtern, daß dieſer zuletzt Herr über ihn wird, ſo hat ihm der Wille ſelbſt dieſe Herrſchaft eingeräumt und ein ſolcher Zuſtand iſt deßwegen auch ein verſchuldeter, was er nicht ſein könnte, wenn der Menſch dazu genöthigt worden wäre [2]). Ebenſo beſtimmt die Furcht den Willen, daß er das thut, was er vielleicht in einem andern Fall nicht thun würde und umgekehrt. Nichtsdeſtoweniger bleibt ihm der freie Gebrauch der Vernunft und des Willens. Der Fürchtende will ja, um einem größeren Uebel zu entgehen, das ihm kleiner ſcheinende [3]), er will es aber mit Widerſtreben und das vermindert die Schuld, weil es weniger gewollt iſt, macht aber durchaus nicht ſchuldlos, wie dieſes das Verfahren der Kirche wider die in den Verfolgungen Abgefallenen zur Genüge zeigt. Zwingend alſo können die Affekte den Willen nicht beſtimmen, wohl aber können

1) 2. Sent. d. 25. p. 2 a 1. q. 4. Bonav. unterſcheidet an dieſer Stelle fein zwiſchen Zwingen und Verführen, äußerer Handlung und innerer Geſinnung.

2) cf. Thom. q. 3. de malo a 10.

3) Bernhard. de grat. et lib. arbit. c. 12.

ſie ſeine vernünftige Thätigkeit hemmen oder fördern und darnach ergibt ſich ihr ſittlicher Werth. Dabei kommt Alles darauf an, ob die Sinnlichkeit vorhergehend oder nachfolgend iſt[1]).

Iſt die Sinnlichkeit das Erſte und Antreibende, ſo hemmt ſie den freien Gebrauch der Vernunft und des Willens immer in etwas und vermindert darum den Werth einer Handlung, ſowohl der guten als der böſen. Denn offenbar iſt ein Almoſen, aus natürlichem Mitleid geſpendet, weniger werth, als wenn es um Gotteswillen (alſo durch die Vernunft geboten) gegeben wird. Wird aber umgekehrt die Sinnlichkeit durch die höheren Kräfte aufgerufen und folgt ſie der Thätigkeit dieſer nach, ſei es nun, daß der Wille aus freiem Entſchluß ſie aufruft, um feuriger und kräftiger mittelſt ihrer durchzudringen, ſei es, daß die höheren Kräfte im Uebermaaß ihrer Erregtheit und Thätigkeit die niedern mit ſich fortreißen und ins Mitleid ziehen, ſo vermehrt in beiden Fällen die Sinnlichkeit den Werth der Handlung, der guten wie der böſen. Wie es nemlich ein Vorzug iſt, wenn der Menſch das Gute nicht nur will, ſondern auch thut, ſo gehört es zur ſittlichen Vollkommenheit, nicht nur durch den Willen, ſondern auch durch die Affekte zum Guten bewegt zu werden. So iſt das Wort des Pſalmiſten zu verſtehen: mein Herz und mein Fleiſch jauchzen in Gott[2]), wo Herz für den Willen, Fleiſch aber für Sinnlichkeit ſteht[3]). Ebenſo iſt es aber auch ein Zeichen der

---

1) Ambroſius ſtellt das Verhältniß der Sinnlichkeit kurz und treffend ſo dar: Nam etsi vis quaedam naturae in omni appetitu sit; tamen idem appetitus rationi subjectus est lege naturae ipsius, et obedit ei. Unde boni speculatoris est, ita praetendere animo, ut appetitus neque praecurrat rationem, neque deserat; ne praecurrendo perturbet atque excludat, eamque deserendo destituat. Perturbatio tollit constantiam, destitutio prodit ignaviam, accusat pigritiam. Ambros. de offic. l. 1. c. 47.

2) Psl. 83. 3.

3) Thom. 1. 2. 24. 3. So lehrte Thomas. Görres aber ſagt von ihm: Affekt und Intelligenz unterſtützten ſich bei ihm wechſelſeitig in allen ſeinen Handlungen.

Bosheit, wenn man Zorn und Racheluſt hervorruft, um den bereits gefaßten Mordgedanken ſicherer auszuführen.

3) Hier findet auch die Lehre von den Temperamenten ihren Platz. Weil ſie in den neueren Moralſyſtemen überall berückſichtigt wird und mancher Leſer meinen könnte, ſie hätten in unſerer Darſtellung keinen Ort, wollen wir ſie nur mit ein paar Strichen zeichnen. Sie ſind nichts anderes, als die auf die höheren Vermögen einwirkende Sinnlichkeit. Da dieſer Vermögen zwei ſind, das der Erkenntniß und des Willens, und die Sinnlichkeit hemmend, deprimirend, oder fördernd, aufregend, auf ſie einwirken kann, ſo entſprechen dieſem vierfachen Verhältniß der Sinnlichkeit die vier Temperamente. Zwei gehören der Erkenntniß und zwei der Willensſeite an, und zwar gehören der Erkenntnißſeite das melancholiſche und ſanguiniſche, der Willensſeite das phlegmatiſche und choleriſche Temperament zu. Die Deprimirung der Erkenntnißthätigkeit durch die Sinnlichkeit verurſacht Melancholie, ihre Aufregung Sanguinismus. Schwächt und hemmt die Sinnlichkeit den Willen, ſo wird er phlegmatiſch, ſteigert und reizt ſie ihn hingegen, ſo wird er choleriſch. Uebrigens wird bei der Zuſammengehörigkeit von Wille und Vernunft die Niederhaltung oder Aufregung des einen Vermögens immer auch einen Einfluß auf das andere üben.

Zweiter Abſchnitt.

Von den ſittlichen Anſtalten.

§. 47.

Von den ſittlichen Anſtalten im Allgemeinen.

Der Anſtalten, durch die Gott den Menſchen zu ſeinem Ziele führen will, ſind zwei, das alte und das neue Teſtament. Das Eine nemlich auf dem Berge Sinai, welches zur Dienſt-

barkeit gebiert . . . und jenes, jenes Jeruſalem von Oben, das die freie, unſere Mutter iſt [1]). Oder um den Sinn des Apoſtels mit zwei Worten auszudrücken: es iſt das Teſtament des Geſetzes und das Teſtament der Gnade.

Das Geſetz bahnte zwar die Gottſeligkeit an, konnte ſie aber nicht geben. Moſes und die Propheten können zwar Worte erſchallen laſſen, aber den Geiſt geben ſie nicht. Sie reden ſchön, aber wenn du ſchweigſt, entzünden ſie das Herz nicht. Sie geben den Buchſtaben, du aber öffneſt den Sinn. Sie tragen Geheimniſſe vor, du aber ſchließeſt den Sinn der Bedeutung auf. Sie verkünden die Gebote, du aber hilfſt ſie vollziehen. Sie zeigen den Weg, du aber gibſt Kraft, darauf zu wandeln. Sie wirken nur äußerlich, du aber unterweiſeſt und erleuchteſt die Herzen. Sie begießen von Außen, du aber ſpendeſt die Fruchtbarkeit aus. Sie rufen uns Worte zu, du aber mahnſt, daß wir das Gehörte verſtehen. Nicht alſo Moſes rede zu mir, ſondern du, mein Herr und Gott, du ewige Wahrheit! damit ich nicht etwa ſterbe und ein fruchtleerer Baum werde, wenn ich nur äußerlich ermahnt, nicht aber innerlich entflammt werde: damit mir das Wort nicht zum Gerichte gereiche, das ich nur höre, nicht aber vollziehe, erkenne, aber nicht liebe, glaube, nicht aber befolge. Auf dieſe ſchöne und klare Weiſe ſetzt Thomas von Cempis [2]) das Verhältniß von Geſetz und Gnade auseinander, eine Darſtellung, aus der eben ſo erſichtlich iſt, daß der Alte Bund im Neuen aufgehoben und bewahrt, d. h. erfüllt iſt.

Die Anſtalt aber, in der Geſetz und Gnade fortlebt und durch die Alle zu ihrem Endziel geführt werden ſollen, iſt die Kirche. Da aber von der Kirche in Concreto im dritten Theil die Rede iſt, werden wir hier von Gnade und Geſetz im Allgemeinen handeln, ſofern dieſe nach Thomas die principia exteriora (gegenüber den Anlagen) der ſittlichen Handlungen ſind.

1) cf. Gal. 4. 24.
2) Nachfolge Chriſti. III. c. 2.

Erſtes Kapitel.

Von der Gnade.

§. 48.

Eintheilung und Bedeutung der Gnade für das ſittliche Leben.

1) Der Wille wurde durch den Fall Adams der ſittlichen Freiheit beraubt, wie die Vernunft der höheren Erleuchtung. Aber nicht nur dieſe Uebernatur ging verloren, ſondern auch die Natur wurde verdorben, die Vernunft getrübt, der Wille geſchwächt und dem Böſen geneigt.

Der Wille kann nun aber das Gute nicht wollen, wenn er nicht ſchon gut iſt. Denn das Gutſein iſt keine Folge davon, daß er das Gute will, ſondern er will das Gute, weil er ſchon gut iſt. Das Auge iſt nicht darum gut, weil es gut ſieht, ſondern es ſieht gut, weil es gut iſt. Das gute Wollen ſetzt alſo das Gutſein voraus. Kein Geſchöpf kann aber das Gutſein ſich ſelbſt geben. Es müßte ſich nemlich daſſelbe wollend oder nicht wollend geben. Wollen kann es aber das Gute nicht, außer es ſei ſchon gut, wie bewieſen; daß es aber durch Nichtwollen des Guten das Gute ſich erwerbe, iſt ein unſinniger Gedanke. Alſo kann das Geſchöpf in keiner Weiſe das Gute ſich ſelbſt geben und es bleibt nur übrig, daß es daſſelbe durch Gnade erlange[1]). Ganz daſſelbe Verhältniß kehrt bei der Vernunft wieder; ſie kann ſich jenes urſprüngliche Licht nicht ſelbſt wieder geben, muß es daher von Oben empfangen. Nichts davon zu ſagen, daß der ſchwache Wille der Kraft bedarf und daß die Mittel dem Ziel, das ich durch ſie erreichen will, angemeſſen ſein müſſen. Nun iſt aber das Ziel ein übernatür-

1) Anselm. de lib. arbit c. 10 de concord. praesc. dei cum lib. arb. q. 3. c. 3.

liches, alſo müſſen es auch die Mittel ſein. Nimmer aber kann ſich die Natur zur Uebernatur verklären, wenn nicht die Uebernatur ſie barmherzig zu ſich hinaufzieht.

So erlangen wir zwei Principien des ſittlichen (chriſtlichen) Lebens, Willen und Vernunft einer= und die Gnade andererſeits. Eins ſind ſie in der ſittlichen Handlung ſelbſt, die ein Produkt menſchlicher und göttlicher Thätigkeit iſt. Fragen wir nun aber weiter, welches denn das Princip des ſittlichen Lebens ſei, wenn es die menſchliche Thätigkeit allein und die göttliche Thätigkeit allein nicht iſt; ſo werden wir antworten müſſen, es wird ein ſittlicher Zuſtand ſein, aus dem die ſittlich guten Handlungen ausfließen und in dem ſie ſich als in ihrem Gipfelpunkte ſammeln. Das höchſte Produkt menſchlicher Thätigkeit und göttlicher Wirkſamkeit auf dem Gebiete des Erkenntnißvermögens iſt aber der Glaube und das höchſte Produkt menſchlicher und göttlicher Thätigkeit in dem Willensgebiete iſt die Liebe. Eine dieſer Tugenden muß daher Princip ſein. Erinnern wir uns aber, in welchem Verhältniſſe die Vernunft zum Willen ſteht, ſo werden wir dem alle andern Vermögen bewegenden Willen den Primat einräumen und daher die Liebe als die das ganze ſittliche Leben beherrſchende Macht hinſtellen müſſen. Hat ja auch der Glaube blos inſofern wahrhaft ſittlichen Werth, als er von der Liebe beſeelt iſt und muß ja die Vernunft von dem Willen zu dieſem Wiſſen beſtimmt werden, da der Glaube ein gewolltes Wiſſen iſt. Wir geſtehen übrigens offen, daß uns dieſe Betrachtung allein noch nicht beſtimmt hätte, die Liebe dem Glauben vorzuziehen, denn was iſt das Erſte aller Thätigkeit? Das Wiſſen, weil es ohne Wiſſen keine Willensthätigkeit gibt. Daraus folgt aber, daß der Glaube das Princip iſt. Fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis [1]). Schon Ignazius ſagt: principium (vitae) fides, ebenſo Clemens von Alexandrien. Allein da, wie oben ausgeführt, das Endziel

1) Trdt. sess. 6. c. 8.

das Bewegende im Handeln iſt, ſo entſteht die zweite Frage, was iſt dieſes Endziel der ſittlichen Thätigkeit? Du ſollſt Gott lieben über Alles und deinen Nächſten wie dich ſelbſt. Darum muß ſie das Endziel ſein, wie auch derſelbe Ignazius ſagt: finis vero charitas. Die Schwierigkeit wird ſich, nach unſerer Anſicht, am Leichteſten dadurch löſen laſſen, daß wir eine Formel ſuchen, in der beide geeinigt ſind. Dieſe gibt uns Paulus, wenn er ſagt, im Chriſtenthum gilt der durch Liebe thätige Glaube[1]). Dieſen Glauben meint auch das Tridentinum in der angeführten Stelle, wie die benannten Väter. Alſo der in Liebe thätige Glaube iſt Princip der Moral. Da aber die Liebe das den Glauben Belebende, das Endziel des Lebens iſt, geben wir der Formel: die den Glauben beſeelende Liebe, oder auch die Liebe (mit der wir übrigens den Glauben immer verbunden denken müſſen) iſt Princip der Sittlichkeit, den Vorzug. Sollte übrigens dieſe Formel nicht kirchlich genug, oder gar dem Glauben der Kirche entgegen ſein, ſo würden wir ſie heute verwerfen.

2) Das ſittliche Leben durchläuft verſchiedene Stufen und iſt, obwohl ſeinem Kerne nach eins, dennoch ein verſchiedenes. Da aber die Gnade ein Faktor deſſelben iſt, ſo wird auch ſie, obwohl an ſich eine, dennoch als eine verſchiedene ſich darſtellen. Wie wir aber hören werden, ſind es vier Stadien, in denen es verläuft. Durch die Buße ſchreitet es zur Rechtfertigung, von der Rechtfertigung zur Vervollkommnung und von der Vervollkommnung zur Vollkommenheit. Iſt aber das ſittliche Leben ſowohl in ſeiner Entſtehung als in ſeiner Setzung, in ſeinem Fortſchritt wie in ſeiner Vollendung ſchlechthin durch die Gnade bedingt, ſo werden dieſen vier Stadien auch vier beſondere Gnadenwirkſamkeiten entſprechen. Der Buße entſpricht aber die gratia actualis[2]) (praeveniens concomitans et

---

1) Gal. 5. 6.

2) Prout vero hic accipitur, gratiae nomine intelligimus gratuitum illud internum auxilium, quod Deus per Christi merita homini lapso largitur, tum

ſubſequens, ſufficiens et efficax); der Rechtfertigung die *gratia habitualis*[1]); dem Zuſtande der Vervollkommnung die *ſeptem dona ſpiritus ſancti* und dem Zuſtande der Vollkommenheit die *gratia gratis data*.

3) Wir können nun einen doppelten Weg einſchlagen und die Lehre von der Gnade hier oder erſt im Verlaufe des ſittlichen Prozeſſes, bei den Zuſtänden, die durch ſie bedingt ſind, abhandeln. Aus folgenden Gründen ziehen wir das Letztere vor. Fürs Erſte erhellet eine Materie die andere, die göttliche Thätigkeit die menſchliche und umgekehrt. Fürs Andere dürfen wir, wenn wir nicht eine dogmatiſche Abhandlung ſchreiben wollen, die Gnadenlehre nicht an ſich, getrennt vom Leben, entwickeln. Wir hätten alſo einen großen Theil, das für das zweite Buch ſich Eignende, hier beſprechen müſſen. Durch das Gegenwärtige ſoll alſo nur die Bedeutung der Gnade als eines Faktors im ſittlichen Leben hervorgehoben und in einer kurzen Ueberſicht die Art und Weiſe, wie wir ſie im zweiten Theile darſtellen, angegeben werden.

Zweites Capitel.

Vom Geſetze.

I. Vom Geſetze im Allgemeinen.

§. 49.

Begriff des Geſetzes.

Das Geſetz iſt eine von dem rechtmäßigen Obern zum

---

ut ejus infirmitati consulat, atque ita ipse valeat mala declinare ac bona praestare, tum ut eum erigat ad statum supernaturalem, atque idoneum faciat ad actus supernaturales eliciendos, ut justificationem possit adipisci, *in eaque jam adepta perseverare*, donec perveniat ad vitam aeternam. Perrone praelect. theol. vol. 7. p. 1. c. 1. n. 13.

1) Gratia sanctificans, seu, ut praefertur, habitualis ea est, qua homo immediate conjungitur Deo, fit justus, ac vitae aeternae haeres, estque in homine permanens et per modum habitus eidem inhaerentis concipitur. Qui ea ornatus est dicitur esse in statu gratiae. Perrone l. c. n. 21.

allgemeinen Wohl für immer getroffene und veröffentlichte Anordnung der Vernunft [1]).

Nach §. 30. beſteht das Gewiſſen in der Thätigkeit der Vernunft, wodurch die menſchlichen Handlungen auf Gott und die in der Vernunft liegenden göttlichen Ideen bezogen werden. Schon dort iſt angedeutet, daß die Vernunft die Regel und der Maaßſtab ſei, nach dem das Verhalten des Menſchen beurtheilt werden muß. Im Folgenden wird dieſe Seite näher entwickelt.

Der Menſch ſoll das ihm vorgeſteckte Ziel erreichen. Damit er dieſes kann, iſt ihm eine Regel und Richtſchnur nöthig, an die er ſich halten und der gemäß er ſein Leben einrichten ſoll. Dieſe Regel iſt ganz im allgemeinen die göttliche Vernunft oder Weisheit. Iſt dieſe der menſchlichen Vernunft das Licht, das ſie erleuchtet und ihr den Weg zeigt, ſo offenbart ſie ſich dem Willen als Gebot, das Jedem ſagt, was er zu thun, was zu laſſen habe. Auf dieſe Weiſe glaube ich der Controverſe der Thomiſten und Scotiſten ausweichen zu können. Mit den Thomiſten ſetze ich das Geſetz in die göttliche Vernunft, in die Vorſehung, die, ſofern ſie ſich durch Offenbarung dem Menſchen kund macht, für ihn Geſetz iſt. Denn die Idee, die Gott von der Welt hat, das iſt ihr Geſetz. Und wie die Vernunft ſich vervollkommnet und dadurch eigentlich vernünftig wird, daß ſie die Gedanken Gottes nachdenkt, ſo vervollkommnet ſich der Wille und wird dadurch ein eigentlich freier, daß er das göttliche Geſetz vollzieht. Das Geſetz iſt alſo der Regulator des Willens, wie das Licht der Vernunft, und wie das Wahre in der Uebereinſtimmung unſeres Denkens mit den Gedanken Gottes (oder dem Sein) beſteht, ſo das Gute in der Gleichförmigkeit unſeres Willens mit dem göttlichen.

Dieſen chriſtlichen Fundamentalſatz hat die kritiſche Philo-

---

1) Thom. 1. 2. 90. 4.

ſophie mißkannt, ſofern ſie nicht die göttliche Vernunft als Geſetzgeber anſieht, ſondern lehrt, der Menſch ſei ſein eigener Geſetzgeber und demgemäß den Grundſatz aufſtellt: handle deiner Natur gemäß, handle vernünftig. Daß dieſe Lehre im Widerſpruch ſteht mit dem Begriff Geſchöpf, wurde bereits angeführt. Denn nur der kann ſelbſtſtändiger Geſetzgeber ſein, der das Leben in ſich hat und alſo auch die Norm für daſſelbe. Wem aber das Leben verliehen iſt, dem iſt auch die Norm gegeben. Demnach iſt dieſe Auffaſſung falſch, wenn man auch ganz von dem Verderben der menſchlichen Natur durch die Erbſünde abſieht. Sieht man aber von dieſem Glaubensſatze nicht ab, wo hat dann der verdorbene Wille ſein Correktiv? An der verdorbenen Vernunft? Dann führt ja ein Blinder den Andern. Will man aber dadurch einen Ausweg ſuchen, daß man die menſchliche Gemeinſchaft, die allgemeine Vernunft, als Correktiv für den Einzelnen aufſtellt, dann mag die Geſchichte a posteriori, wenn man einer aprioriſchen Deduktion nicht glauben wollte, zeigen, daß auch die ganze Geſellſchaft und ihre Entwicklung unter dem Einfluſſe der Sünde ſteht und zuletzt, ſich ſelbſt überlaſſen, ſich zu einem wahrhaften Reiche des Böſen geſtaltet.

Deßungeachtet darf man der menſchlichen Vernunft die geſetzgebende Macht nicht abſprechen. Gott hat dem Menſchen, als ſeinem Ebenbilde, in ſeiner Vernunft eine Norm und einen Maaßſtab für das Handeln gegeben. Die Vernunft gebietet und verbietet an Gottesſtatt das, was dem Ziel des Menſchen entſpricht oder widerſpricht. Das iſt ihre geſetzgebende Thätigkeit und das Geſetz alſo überhaupt eine Anordnung, eine Maxime der Vernunft.

Soll aber dieſes Befehlen und Verbieten der Vernunft den Charakter eines förmlichen Geſetzes haben, ſo muß es auf das allgemeine Wohl berechnet ſein. Lex est nullo privato commodo, sed pro communi civium utilitate conscripta [1]).

1) Isidor I. etym. c. 21. bei Thomas.

Iſt es nemlich die Aufgabe des Geſetzes, den Menſchen zu ſeinem Ziele zu führen, ihn ſelig zu machen, hängt aber das Glück des Einzelnen als eines Theiles von dem Ganzen ab, ſo ergibt ſich das Geſagte von ſelbſt[1]). Es gibt zwar Geſetze, das Privatrecht, die das Wohl des Einzelnen oder Einzelner im Auge haben, aber eben nicht als eines Einzelnen, ſondern ſofern durch das Wohl des Einzelnen das allgemeine Wohl bedingt iſt. Noch deutlicher ſieht man dieſes an den Strafgeſetzen, die unmittelbar blos für den Verbrecher da ſind. In der Beſtrafung des Verbrechers erfüllen ſie aber ihre Aufgabe nicht, ſondern in der dadurch aufrecht erhaltenen Ordnung und Sicherheit der ganzen Geſellſchaft.

Dadurch unterſcheiden ſich zum Theil die Geſetze von den Verordnungen. Dieſe erſtrecken ſich auf Einzelnes als Solches. Ein weiterer Unterſchied beſteht aber darin, daß die Geſetze immerwährende, die Verordnungen aber blos zeitweiſe Dauer haben. Es wird kaum erwähnt werden dürfen, daß dieſe „immerwährende Dauer" nicht im ſtrengen Sinn des Wortes zu nehmen iſt. Geſetze können abgeändert und aufgehoben werden. Weil ſie aber das allgemeine Wohl bezwecken und dieſes mit dem Tod des Regenten nicht aufhört, ſo fordern ſie eine gewiſſe Dauer und Beſtändigkeit. Allzugroße Wandelbarkeit iſt mit jenem Wohl nicht vereinbar. Auch binden ſie nicht blos die lebende Generation, ſondern auch künftige Geſchlechter, währen überhaupt ſo lange, bis ſie förmlich zurückgenommen ſind. Aus dieſen Gründen gehört zum Begriff des Geſetzes eine gewiſſe Unwandelbarkeit und Dauer. Verſteht man aber unter Geſetz das ewige und Naturgeſetz, ſo gilt die

---

1) Turpis est omnis pars, quae suo toti non congruit. Cum igitur quilibet homo sit pars civitatis, impossibile est, quod aliquis homo sit bonus, nisi sit bene proportionatus bono communi: nec totum potest bene existere, nisi ex partibus sibi proportionatis. Unde impossibile est, quod bonum commune civitatis bene se habeat, nisi cives sint virtuosi. Aug. conf. 3. c. 8.

Ausſage, daß ihnen eine immerwährende Dauer zukomme, im eigentlichen und ſtrengſten Sinn.

Was den Geſetzgeber betrifft, ſo iſt der oberſte und höchſte, Gott. Der göttliche Wille iſt das Maaß und die Richtſchnur für jede Thätigkeit [1]). Sofern aber die menſchliche Vernunft an der göttlichen participirt, nimmt ſie auch an der Geſetzgebung Theil, ſofern ſie Regel und Maaß für die Handlungen iſt [2]). Es handelt ſich aber jetzt vielmehr darum, wer, außer Gott, Geſetze im ſtrengen Sinn, Geſetze, die das allgemeine Wohl bezwecken, geben kann und darf. Thomas antwortet: die Geſetzgebung kommt entweder der ganzen Geſellſchaft zu, oder jener öffentlichen Perſon, der die Sorge für die Geſellſchaft obliegt.

Endlich haben wir noch der Bekanntmachung, Promulgation der Geſetze Erwähnung zu thun. Es liegt zwar die Kraft des Geſetzes in dem Willen des Geſetzgebers, jedoch nicht ſo, daß dieſer Wille an ſich ſchon Geſetzeskraft hätte, ſondern er erhält ſie erſt dadurch, daß der Geſetzgeber ſeinen Willen als Geſetz hinſtellt [3]). Das Geſetz wird Norm und Regel für das Verhalten des Untergebenen, wenn es ihm als ſolche ertheilt und vorgehalten wird. In dieſer Erklärung des Regenten, daß ſein Wille Geſetz ſein ſoll und in der Mittheilung desſelben an ſeine Untergebenen, zu dem Behuf, daß ſie darnach ihre Handlungsweiſe richten, beſteht aber die Promulgation, die daher zum Weſen des Geſetzes gehört. Ohne Promulgation keine Verpflichtung von Seiten der Untergebenen, und darum auch keine Geſetzeskraft im Willen des Regenten.

---

1) Jeſaias 51. 4.

2) Inſofern iſt jeder ſein eigener Geſetzgeber.

3) Ratio patet, quia lex tantum in mente legislatoris non est, nisi mera cogitatio, sive intentio constituendi legem, non vero constitutio legis, quae subditos obligat. Liguori 1 de consc. dissertat. de usu etc. n. 61.

§. 50.

Urſprung und Eintheilung der Geſetze.

Gott iſt Regent der Welt. Wie aber die Welt in der göttlichen Vernunft von Ewigkeit her liegt, ſo ruht auch in ihm, ſofern er das Endziel der Welt iſt, von Ewigkeit her die Art und Weiſe, wie er ſie zu ihrem Ziele führt, das ewige Geſetz. Seine Weisheit, vermöge der er jedes Weſen ſeiner Beſtimmung entgegenführt, iſt darum die Norm und das Maaß, das Geſetz für Alles. „Das ewige Geſetz iſt die göttliche Vernunft, oder der Wille Gottes, der die Erhaltung der naturgemäßen Ordnung befiehlt, ihre Störung verbietet“ [1]). Oder wie es Thomas definirt: das ewige Geſetz iſt die Art (ratio) der göttlichen Weisheit, gemäß der ſie alle Handlungen und Bewegungen der Geſchöpfe zum allgemeinen Wohl des ganzen Univerſums leitet [2]). Exiſtirt ja auch im Künſtler das Bild, das er durch das Kunſtwerk verwirklicht, in ſeinem Geiſte, ſo zwar, daß dieſes die Richtſchnur und Norm für ſeine Ausführung iſt. Ebenſo exiſtirt im Geſetzgeber die Art und Weiſe, wie er die Untergebenen leiten will, die Richtſchnur, nach der er ſie zum Ziele führt und Alles auf's Beſte ordnet [3]).

Welches iſt nun die rechte Ordnung für alle Dinge, wann ſind ſie am geordnetſten, oder worin liegt näherhin das ewige Geſetz? Darin, daß Gott aller Creatur eine Neigung zu ihm hin als ihrem Urgrund und Endziel eingeboren hat. Er hat in unſere Seele als unvertilgbaren Grundtrieb derſelben ein Verlangen nach, eine beſtändig ſollicitirende Gravitation gegen ihn gelegt. Kein lebendes Geſchöpf iſt, das nicht auch das Leben

---

1) Aug. lib. 22 cont. Faust. c. 27.

2) Summ. 1. 2. 93. 1.

3) Lex aeterna est, qua justum est, ut omnia sint ordinatissima. Aug. I. de lib. arb. c. 15. C.

begehrt. Da Gott das Leben nicht hat, ſondern iſt, Joh. 14, 6., ſo ſehnen ſich alle erſchaffenen Geiſter nach Gott, als der Urquelle des Lebens. Creasti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te. Dionyſius Areop. drückt dieſes in ſeiner Art ſo aus: Und wie die Güte Alles zu ſich zieht und Urverſammler iſt alles Zerſtreuten, als ureine einende Gottheit, und Alles nach ihr als nach dem Urgrunde, dem Ganzen, dem Ziele ſtrebt und das Gute das iſt, aus welchem Alles ſein Beſtehen hat und iſt, als aus einer vollkommenen Urſache ins Daſein gebracht, und in welchem Alles beſteht, als in ſeinem allkräftigen Grunde Alles bewahrend und haltend, und nach welchem Alles ſich hinkehrt, als nach der einem Jeden eigenen Gränze, und nach welchem Alles ſtrebt, das Geiſtige und Vernünftige auf dem Wege der Erkenntniß, das Sinnliche auf dem Wege der Sinne, das der ſinnlichen Empfindung nicht Theilhafte aber durch die eingeborene Bewegung des Lebenstriebes, das Lebloſe und blos Seiende endlich allein durch die Eigenſchaft, zufolge der ſie an der Weſenheit theilzunehmen fähig ſind [1]). Dieſer Zug der ganzen Welt zu ihrem Endziel hin iſt eine Wirkung der göttlichen Vorſehung, der gemäß er Alles an ſich ziehen will [2]). Dieſer Rathſchluß Gottes aber tritt der Creatur als Geſetz gegenüber, ihr gebietend: kehre zu deinem Endziel, von dem du ausgegangen biſt, zurück und bediene dich auch der geſchaffenen Dinge in Gemäßheit ihres letzten Zieles.

Dieſem Geſetze, weil es das Geſetz der Weltregierung iſt, iſt Alles unterthan und nichts mag ihm entfliehen. Es erſtreckt ſich über vernünftige und unvernünftige Geſchöpfe. Winde und Meer gehorchen ihm. Math. 8, 27. Die Himmel der Himmel ſtellt er auf ewig feſt und ein Geſetz hat er ihnen gegeben, das nicht vergehen wird. Pſ. 148, 6. Denn wie es nichts gibt, das Gott nicht geſchaffen, ſo gibt es auch nichts,

1) Dionys. de div. nom. c. 4. §. 4.

2) Joh. 12, 32; 21, 6; 6, 44.

das ſeiner Regierung nicht unterworfen wäre. Man könnte zwar glauben, daß der Sünder, der ſich durch die Sünde von Gott entfernt, demſelben nicht hörig ſei. So ſcheint es. Allein wie der in einen Kreis Eingeſchloſſene von der einen Seite deſſelben zurückweichen kann, dafür aber der entgegengeſetzten ſich nähert, ſo ergeht es dem von dem Kreis des ewigen Geſetzes umſchloſſenen Menſchen, er mag ſich von dem gnädigen Gott entfernen, fällt dann aber in die Hände des ſtrafenden. Darum ſagt Auguſtin: Niemand überwältigt die Geſetze des allmächtigen Schöpfers. Ihm muß ſich jede Seele unterwerfen, entweder freiwillig, da ſie Gerechtigkeit übet, oder gegen ihren Willen, da ſie die verdiente Strafe leidet. Auch findet kein Zwiſchenraum ſtatt zwiſchen Sünde und Strafe. Die Schönheit der ſittlichen Ordnung wird keinen Augenblick getrübt, ſo daß die Sünde ungeſtraft bliebe; ſondern die Rache, welche den Sünder ſogleich in ſeinem Innerſten ergreifet, wird am künftigen Gerichtstage blos offenbar und zur qualvollſten Empfindung werden [1]. So hat Gott Alles auf's Beſte geordnet und der Jubelſang der Auserwählten, wie das Heulen und Zähneknirſchen der Verdammten, wird kund machen, daß er der Herr iſt, dem Alles gehört und dem Alles dienen muß.

Gott führt alſo, nach dem in ihm ruhenden Geſetze, die Welt ihrer Verwirklichung und Vollendung entgegen, jedoch nicht ſo, daß jede andere Thätigkeit durch die göttliche verſchlungen wäre. Auf der Grundlage der göttlichen Thätigkeit, als der erſten bewegenden Urſache, wirken andere ſecundäre Urſachen, wie dieſes die Dogmatik lehrt, aus einem Ueberfluß der göttlichen Güte, die auch die Geſchöpfe an der Würde der Kauſalität Theil nehmen läßt. Dieſe ſecundären Urſachen führen aber die Handlungen nur dann zu ihrem vorgeſteckten Ziele, wenn ſie an dem in Gott ruhenden ewigen Geſetze participiren. In dieſem iſt die Norm und Regel für jede andere Regel gegeben. Das ewige

---

1) Aug. de lib. arbit. III. 44. C.

Geſetz iſt die Quelle aller wahren und gerechten Geſetze. Durch mich herrſchen die Fürſten und verordnen die Gewaltigen Gerechtigkeit. Durch mich regieren die Könige und verordnen die Geſetzgeber, was recht iſt [1]). Wer daher dieſer von Gott geſetzten Gewalt widerſteht, widerſteht der Ordnung Gottes. Röm. 13, 1. Die Könige ſtehen nach dieſer Seite in einem ähnlichen Verhältniſſe zu Gott, wie die Beamten zu ihnen. Die Art und Weiſe, wie er die Welt regiert, iſt für die Geſetzgeber in ihren Staaten ſo bindend, wie die Art ihrer Regierung für den Statthalter einer Provinz. „Der zeitliche Geſetzgeber, wenn er ein rechtſchaffener und einſichtiger Mann iſt, wird darum dieſe ewige Geſetzgebung zu Rathe ziehen, über welche kein Sterblicher richten darf, damit er nach dieſer unveränderlichen Regel entſcheide, was für ſeine Zeit zu befehlen und zu verbieten ſei [2]).

Obwohl die zeitlichen Geſetze in dem ewigen ihre Quelle haben, ſo folgt daraus noch nicht, daß ſie dieſem durchweg conform ſein müſſen. Nur die Forderung wird an ſie gemacht, daß ſie jenem nicht widerſprechen. Die weltliche Geſetzgebung wird Manches unberückſichtigt laſſen müſſen, was die ewige ſtraft [3]). Nicht weil ſie damit jener entgegentreten will, ſondern weil ihre Macht nicht ſo weit reicht. Das Höhere ſchließt das Niedere ein, nicht aber umgekehrt. Die weltliche Geſetzgebung beſchäftigt ſich mit dem Verhältniſſe der Menſchen zu einander, die ewige nebſt dem auch mit dem Verhältniſſe der Menſchen zu Gott. Man darf darum nicht dafür halten, daß das menſchliche Geſetz von dem ewigen nicht abgeleitet ſei, ſondern daß es daſſelbe nicht vollkommen erreichen kann [4]).

Die Geſetze fließen aber auf eine dreifache Weiſe aus dem ewigen Geſetze ab. Einmal ſofern dieſes für ſie das Vorbild iſt und ſie nur dann gerecht ſind, wenn ſie mit dem ewigen

---

1) Proverb. 8. 15. 16.
2) Aug. de vera relig. c. 31.
3) Aug. de lib. arb. I. c. 14. C.
4) Thom. 1. 2. 93. 3. ad 3.

übereinſtimmen. Sodann, ſofern von dem höchſten Geſetzgeber, Gott, alle Untergeordneten ihre Macht haben. Du hätteſt keine Gewalt über mich, entgegnet Chriſtus Pilato, wenn ſie dir nicht von Oben verliehen wäre. Joh. 19, 11. Eine Stelle, die Auguſtin durch die Worte erläutert: wir räumen keinem die Macht ein, Reiche und Herrſchaften zu vergeben, außer dem wahren Gott, welcher dem Frommen die Seligkeit des Himmelreichs verleiht, die irdiſchen Reiche aber gibt er Frommen und Gottloſen, wie es ihm gefällt, dem nichts auf ungerechte Weiſe gefällt[1]). Endlich fließen die zeitlichen Geſetze aus dem ewigen aus, ſofern das ewige Geſetz durch das natürliche Licht der Vernunft, oder durch das übernatürliche Licht des Glaubens vorſchreibt und billigt, daß den Orts- und Zeitverhältniſſen angemeſſene Geſetze verfaßt werden.

Aus dieſer Erörterung folgt zur Genüge, Gott iſt der höchſte und allgemeine Geſetzgeber. Er ertheilt ſeine Geſetze aber nicht auf gleiche Weiſe, ſondern die einen gibt er unmittelbar ſelbſt, entweder als Urheber der Natur, Naturgeſetz, oder als Urheber der Gnade, göttliches Geſetz. Andere ertheilt er mittelbar durch ſeine Stellvertreter auf Erden. Die von dieſen an Gottesſtatt ertheilten Geſetze nennt man menſchliche. Sie theilen ſich wieder ab in Kirchen-, Staats- und Völkergeſetze. Wir haben ſonach im Einzelnen zu ſprechen a) vom Naturgeſetz, b) vom göttlichen, c) vom menſchlichen Geſetz.

Außer dieſer Eintheilung gibt es eine noch umfaſſendere, die genannte in ſich ſchließende, die in gebietende und verbietende Geſetze. Jene gebieten das Gute, dieſe verbieten das Böſe. In Beziehung auf ihre Kraft unterſcheiden ſie ſich dadurch von einander, daß die gebietenden immer, aber nicht für immer, die verbietenden immer und für immer, d. h. zu jeder Zeit verpflichten[2]). Der Grund dieſer Verſchiedenheit liegt darin, daß

---

1) de civit. dei 5. c. 21.

2) Differunt inter se, quod affirmativum obligat quidem semper, sed non ad semper seu non pro omni tempore v. g. honorandi sunt parentes, non semper, sed suo tempore. Negativum obligat et semper, et ad semper. Liguori L. I. tract 2. dub. 2. n. 101.

ſündhafte Handlungen nie und unter keinen Umſtänden gut werden können. Zu einer guten Handlung gehört aber auch, daß der Umſtände Rechnung getragen wird, daß ſie am rechten Ort, zur rechten Zeit verrichtet werden [1]. Die affirmativen Geſetze gebieten aber Tugendakte, während die negativen die Sünde verbieten. Kann nun etwas Böſes nie und nimmer gut werden, ſo iſt es auch zu jeder Zeit, ad semper, verboten. Kann aber eine an ſich gute Handlung unter Umſtänden unerlaubt werden, ſo verpflichtet es auch nicht für immer.

II. Von den Geſetzen im Einzelnen.

§. 51.

1) Vom Naturgeſetze.

a) Weſen desſelben.

Das Naturgeſetz iſt die vom ewigen Geſetze herſtammende Anordnung der Vernunft, wodurch wir zum Thun oder Unterlaſſen deſſen aufgefordert und verpflichtet werden, was durch das natürliche Licht der Vernunft als geboten oder verboten erkannt wird.

1) Das ewige Geſetz iſt in Gott, es iſt die Richtſchnur, nach der er die Welt regiert. Lenkt er aber die Welt nach dieſem Geſetze, ſo geſchieht dieſes dadurch, daß die Geſchöpfe an dem ewigen Geſetze Theil nehmen. Beſteht ja alle Regierung darin, daß die Regierten die Geſetze des Regenten ſich zu eigen machen und in ſich aufnehmen. Dieſe Einprägung des ewigen Geſetzes in die Geſchöpfe, oder ihre Theilnahme an demſelben iſt aber das Naturgeſetz [2]. Dieſes Na-

---

1) cf. §. 5.

2) Quod autem ratio humana sit regula voluntatis humanae, ex qua ejus bonitas mensuretur, habet ex lege aeterna, quae est ratio divina. Unde in psl. 4 dicitur: multi dicunt: quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine: quasi diceret: lumen rationis,

turgeſetz findet ſich darum auch in Allem, weil Alles von Gott regiert wird. Daß es ſich aber am reinſten in der menſchlichen Vernunft abſpiegelt, hat ſeinen Grund darin, daß der Menſch als Ebenbild Gottes ſelbſt wieder Regent iſt (du ſollſt herrſchen über alle Thiere ꝛc.), der ſowohl ſich als Andere leiten ſoll. Hat ferner Gott den Menſchen vernünftig und frei geſchaffen, iſt es alſo in ſeine Hand gegeben, verſchiedene Wege einſchlagen zu können, ſo muß ihm auch eine Norm gegeben ſein, nach der er ſein Leben einzurichten hat, um zum Ziele zu gelangen. Eine Norm, die gerade ſo zu ſeiner Natur gehört, wie Vernunft und Freiheit.

Das Daſein eines ſolchen Naturgeſetzes bezeugt auch die heilige Schrift unzweideutig. „Wenn die Heiden, welche das Geſetz (moſaiſche) nicht haben, aus natürlichem Antriebe das thun, was zum Geſetze gehört, ſo ſind ſie, die ſo ein Geſetz nicht haben, ſich ſelbſt Geſetz und zeigen, daß das Werk des Geſetzes in ihre Herzen geſchrieben ſei, indem ihr Gewiſſen ihnen davon Zeugniß gibt. Röm. 2, 14. 15[1]). Man ſieht, der Apoſtel unterſcheidet an dieſer Stelle das Naturgeſetz vom Gewiſſen, wie ſie denn auch auseinandergehalten werden müſſen. Das Naturgeſetz iſt der von Gott in unſere Vernunft gelegte Maaßſtab für die Handlungen, es iſt die ihr angeborene Idee der

---

quod in nobis est, in tantum potest nobis ostendere bona, et nostram voluntatem regulare, in quantum est lumen vultus tui, id est a vultu tuo derivatum. Unde manifestum est, quod multo magis dependet bonitas voluntatis humanae a lege aeterna, quam a ratione humana: et ubi deficit humana ratio, oportet ad rationem aeternam recurrere. Thom. 1. 2. q. 19. a 4.

1) Est quidem vera lex, ratio naturae congrua, diffusa per omnes, constans, sempiterna, quae vocat ad officium, jubendo, vitando, a fraude deterrat. Huic igitur legi nec prorogari fas est, neque derogari aliquid licet, nec tota abrogari potest. Nec vero per Senatum aut per populum solvi hac lege possumus; nec est quaerendus explanator, aut interpres alius. Non erit alia lex Romae, alia Athenis, alia nunc, alia posthac: sed et omnes gentes, et omni tempore una lex, et sempiterna, et immutabilis continebit: unius cujusque erit communis magister et imperator omnium Deus. Cicero de legibus.

Gerechtigkeit, ein Reflex der göttlichen Gerechtigkeit im Spiegelbild des menſchlichen Geiſtes. Das Gewiſſen aber iſt die Thätigkeit der Vernunft, welche die Handlungen auf dieſes Geſetz, als ihren Maaßſtab, bezieht und nun erklärt: dieſe Handlung ſollſt du vollbringen, weil ſie dem Naturgeſetz wider- oder entſpricht. Weil dieſe Subſumtion der Handlungen unter das Geſetz aber irrig oder richtig ſein kann, gibt es ein richtiges oder irrendes Gewiſſen, das Geſetz ſelbſt aber iſt nie irrend, immer daſſelbe.

2) Das Naturgeſetz wird ſich ſchon dem Wortlaut zufolge auf die allgemeinſten natürlichen Verhältniſſe beziehen. Dieſer Verhältniſſe ſind aber drei, das zu Gott, zum Nebenmenſchen und zu ſich ſelbſt. Die allgemeinſte natürlichſte Pflicht ſich ſelbſt gegenüber iſt die der Selbſterhaltung, die dem Nebenmenſchen gegenüber iſt die über das Zuſammenleben verſchiedener Geſchlechter im ehelichen Verbande und die über das Zuſammenleben Mehrerer im geſellſchaftlichen Verbande. Endlich Gott gegenüber iſt die natürlichſte allgemeinſte Pflicht, ihn kennen zu lernen und zu lieben[1]). Die Reglung dieſes dreifachen Verhältniſſes in ſeinen allgemeinſten Bezügen unterliegt dem Naturgeſetze. Deßwegen fällt auch der Decalog unter das Naturgeſetz und iſt der reinſte Ausdruck deſſelben. Das dritte Gebot jedoch nicht vollſtändig. Daß nemlich Gott zu ge-

---

1) Diligere autem Deum super omnia, est quiddam connaturale homini et etiam cuilibet creaturae non solum rationali sed irrationali, et etiam inanimatae secundum modum amoris, qui unicuique creaturae competere potest. Cujus ratio est, quia unicuique naturale est, quod appetat, et amat aliquid, secundum quod aptum natum est esse. Sic enim agitur unumquodque, prout aptum natum est esse, ut dicitur in 2 phys. Manifestum est autem, quod bonum partis est propter bonum totius. Unde naturali appetitu, vel amore unaquaeque res particularis amat bonum suum proprium, propter bonum commune totius universi, quod est Deus. Unde et Dionys. dicit, quod deus convertit omnia ad amorem sui ipsius. Thom. 1. 2. 109. a 3. Durch die Sünde verdorben, ſagt Thomas weiter, ſucht jedoch der Menſch bonum privatum, nisi sanetur per gratiam dei. Ganz in demſelben Sinne ſpricht ſich Franz Sales aus de l'amour de dieu I. c. 15 — 18.

wiſſen Zeiten insbeſondere verehrt werden ſoll, das lehrt auch die Vernunft, die Angabe des Tages jedoch fällt dem poſitiven Geſetze anheim [1].

Weil aber das Naturgeſetz nur die allgemeinſten Verhältniſſe ordnet, alſo nicht alle Geſetze Naturgeſetze ſind, ſo ſind auch nicht alle ſittlich guten Handlungen durch das Naturgeſetz geboten und nicht alle ſittlich böſen durch daſſelbe verboten. Sie dürfen zwar, wenn ſie ſittlich gut ſein wollen, dem Naturgeſetze nicht widerſtreben, ſondern müſſen ſeiner Forderung entſprechend vernünftig ſein, darum ſtehen ſie aber doch nicht unmittelbar unter ihm, weil es Geſetze gibt, die die menſchliche Vernunft erfunden (im Unterſchied von angeboren) hat, oder die über die Sphäre der natürlichen Vernunft hinausliegend geoffenbart ſind. Die letztern ſind die göttlichen, die erſtern die menſchlichen Geſetze, zu welchen daher das Naturgeſetz als zu ſeiner Ergänzung forttreibt.

§. 52.

Fortſetzung.

b) Von der Geltung, Abänderung und Aufhebung des Naturgeſetzes.

1) Die Veränderung einer Sache kann auf zweifache Weiſe vor ſich gehen, durch Beifügung oder Wegnahme. Nach der erſten Seite iſt das Naturgeſetz der Veränderung unterworfen. Es kann durch poſitive Geſetze erweitert und ergänzt werden, weil dadurch ſein Weſen nicht alterirt, ſondern concreter geſtaltet, gehoben und verklärt wird. Dieſes geſchieht beſonders durch das göttliche Geſetz. Was daher Jeſus dem Alten Teſtamente gegenüber ausſprach: ich bin nicht gekommen, das Geſetz und die Propheten aufzuheben, ſondern zu erfüllen, das hat ſeine volle Anwendung auch auf das Naturgeſetz. Ebenſo kann

1) cf. Thom. in 3 dist. 37. q. 1. a 5.

es aber durch das Hinzukommen menſchlicher Geſetze näher beſtimmt werden.

Der Communismus hat von jeher das Naturgeſetz von der Gütergemeinſchaft gegen die Vertheilung derſelben und das Eigenthum geltend gemacht. Es iſt von Intereſſe, die Erörterung des heil. Thomas und die Widerlegung des Einwurfs, als ob durch die das Eigenthumsrecht ſanktionirenden menſchlichen Geſetze das Naturgeſetz aufgehoben werde, zu vernehmen. In gewohnter Weiſe unterſcheidet er und lehrt: man könne auf zweifache Weiſe ſagen, daß etwas dem Naturgeſetz gemäß ſei. Das einemal, weil die Natur zu dieſem hinneigt, wie Niemanden Unrecht thun. Das anderemal, weil die Natur nicht das Gegentheil verlangt. So kann man ſagen, daß der Menſch nackt iſt, das iſt er nach dem Naturgeſetze, weil ihm die Natur keine Bekleidung gegeben hat, ſondern dieſes thut die Kunſt hinzu. Nicht anders iſt Gütergemeinſchaft und Freiheit de jure naturali, weil Gütervertheilung und Dienſtbarkeit nicht von der Natur eingeführt ſind, ſondern durch die Vernunft des Menſchen, zum Wohl des menſchlichen Lebens. Und ſo iſt auch durch ſie das Naturgeſetz nicht anders abgeändert als durch Hinzukommen des poſitiven Geſetzes. Dieſes aber wurde für nützlich erfunden, um Streitigkeiten zu vermeiden und mit größerer Kraft auf ein Ziel hinwirken zu können [1]). Würde, ſo ſchließt Thomas, das Naturgeſetz das Gegentheil des Eigenthums, alſo Gütergemeinſchaft verlangen, ſo würde es durch das Eigenthumsrecht alterirt. Allein dieſes verbietet es ſo wenig, als es dem Menſchen Kleidung verbietet. Da ferner durch ein hinzukommendes Geſetz daſſelbe näher beſtimmt werden kann, ſo ſteht Eigenthumsrecht und Naturgeſetz nicht im Widerſpruch, im Gegentheil, durch jenes wird dieſes zum allgemeinen Wohl ergänzt.

2) Iſt von Veränderung [1]) des Naturgeſetzes, durch Hin-

---

1) Thom. 1. 2. 94. 5. ad 3.

2) Wir nehmen Veränderung und Aufhebung zuſammen, weil die Ver-

wegnahme eines Theils die Rede, ſo muß zwiſchen den allgemeinſten Grundſätzen deſſelben (principia prima) und den aus denſelben gezogenen Conſequenzen (praecepta secunda) unterſchieden werden. Die allgemeinen Principien, die Baſis des Naturgeſetzes iſt unveränderlich. Mit unauslöſchlichen, unverwüſtlichen Zügen iſt es in das Herz des Menſchen geſchrieben, „über Alle iſt gezeichnet das Licht deines Angeſichtes“ und keine Schandthat tilgt es aus [1]). Dieſe Geſetzmäßigkeit des Geiſtes, wornach er Norm und Regel für das Thun iſt, iſt ſo innig mit der Vernunft verwachſen, daß mit Aufhebung jener auch dieſe ſchwindet. Wer die Gültigkeit ſolcher Sätze, wie: man müſſe das Gute thun, das Böſe meiden, Gott verehren ꝛc., wer die Gültigkeit ſolcher Sätze beſtreitet, wem ihre Evidenz verloren gegangen iſt, der tritt damit auch aus der Reihe der vernünftigen Weſen aus. Ja, Gott ſelbſt kann das Naturgeſetz nicht aufheben, weil es ein Reflex ſeiner Gerechtigkeit und Heiligkeit iſt. Gott aber bleibt treu und kann ſich ſelbſt nicht verläugnen. II. Timoth. 2, 13. Er würde ſich aber ſelbſt verläugnen, wenn er die Ordnung ſeiner Gerechtigkeit aufheben würde, da er ſelbſt gerecht iſt. Deßwegen kann Gott hierin nicht diſpenſiren, ſo daß er dem Menſchen geſtatten würde, ſich auf eine ungeordnete Weiſe zu ihm zu verhalten, oder ſich ſeiner Gerechtigkeit zu entziehen [2]).

Wollte das Naturgeſetz aufgehoben werden, ſo könnte es blos dadurch geſchehen, daß die Zuſtimmung zu demſelben verweigert, oder eine ihm entgegenſtehende Gewohnheit geltend gemacht würde. Die Zuſtimmung zu dem Naturgeſetze liegt aber (ohne zu ſündigen) nicht in unſerer Gewalt, da es mit unſerer Erſchaffung von Gott in unſer Herz niedergelegt iſt und der Menſch deßwegen ein Vollzieher, aber kein Richter über

---

änderung eine theilweiſe Aufhebung, die Aufhebung aber eine totale Veränderung iſt.

1) Lex tua scripta est in cordibus hominum, quam nec ulla quidem delet iniquitas. Aug. 2 Conf. c. 4.

2) Thom. 1. 2. 100. 8. ad 2.

daſſelbe ſein kann[1]). Ebenſowenig kann aber eine Gewohnheit das Gegentheil einführen. Im Evangelium ſpricht der Herr: ich bin die Wahrheit. Er hat nicht geſagt: ich bin die Gewohnheit. Wo aber die Wahrheit offenbar geworden iſt, da weicht der Wahrheit die Gewohnheit[2]).

Anders verhält es ſich bei den aus dem Naturgeſetz gezogenen Conſequenzen. Die Vernunft kann durch Leidenſchaften und Sünden ſo verfinſtert werden, daß ſie das nicht mehr für verwerflich anſieht, was dieſen Geſetzen zuwiderläuft. Von dieſem Standpunkte aus muß die ganze lutheriſche Ehetheorie, ſowohl die Auflöſung des Ehebandes, als auch die Verwerfung der Ehehinderniſſe, beurtheilt werden. Daß die Ehe unter das Naturgeſetz fällt, wurde angegeben. Wenn daher Luther dieſes Geſetz durch Einwilligung in Philipp's Doppelehe aufhebt, ſo darf man ſeine Entſchuldigung: „er habe genarrt", wohl eigentlich nehmen. Auch mag es der Leſer beurtheilen, mit welchem Recht eine proteſtantiſch-theologiſche Fakultät erklären konnte: daß es ſonſt eine gute Sache ſei, wenn der ~~Sohn~~ Bruder ſeine eigene Schweſter heirathe[3]). Erklärlich iſt ein ſolches Verfahren übrigens durch das Angeführte.

Endlich muß noch bemerkt werden, daß ein aus dem Naturrecht abgeleitetes Geſetz unter gewiſſen Umſtänden unrecht und unvernünftig werden kann. Dem Eigenthümer ſein ihm zugehörendes Meſſer geben, fordert das Naturgeſetz, wer es ihm aber geben würde, damit er ſich oder einen Andern tödten könnte, würde verwerflich und unvernünftig handeln.

---

1) Aug. 13 Conf. c. 23.

2) Aug. de baptis. contr. Donat. 2. 3. c. 9. Dieſe Worte ſind eigentlich von Libosus Vagensis und Auguſtin führt ſie blos beſtätigend an.

3) Buchmann, Populärſymb. S. 626. 1. Aufl.

§. 53.

2) Das poſitiv göttliche Geſetz.

Das Naturgeſetz iſt für den Menſchen Wegweiſer zu ſeinem natürlichen Ziele, Maaßſtab zur Beurtheilung des natürlich Guten. Sein letztes Ziel iſt aber ein übernatürliches, die Seligkeit. Sind aber die Wege, die zu dieſem Ziele führen übernatürlich, ſind die Handlungen, die zur Erreichung deſſelben gewirkt werden, durch übernatürliche Kräfte gewirkt, ſo muß auch die Norm, nach welcher ſolches Verhalten geregelt werden ſoll, eine übernatürliche, alſo göttlich geoffenbarte, oder gegebene ſein. Uebernatürliche Wirkungen können und dürfen nicht mit dem Maaßſtab der natürlichen Vernunft gemeſſen werden. Wie will der natürliche Menſch begreifen, welches die Länge und Breite, die Höhe und Tiefe der Liebe ſei und erkennen die Liebe Chriſti, die alles Erkennen überſteigt? Epheſ. 3, 18. 19. Wer will die Kühnheit der chriſtlichen Hoffnung mit dem klügelnden, berechnenden Verſtande ausmeſſen? Wer den geoffenbarten Glauben in die Kategorien des gewöhnlichen Denkens zwingen? Negativ läßt ſich dieſes ſchlagend dadurch nachweiſen, daß die Welt die übernatürlichen Tugenden nicht begreift. Das hat die rationaliſtiſche Ethik wohl herausgefühlt, daß die theologiſchen Tugenden als ſolche, als übernatürliche nemlich, in ihrem Syſteme keinen Platz finden können, es fehlte ihr, um vom Andern zu ſchweigen, ſchon der Maaßſtab für ihre Beurtheilung, daher das gewöhnliche Gebahren der Rationaliſten, daß ſie Alles, was über das Naturgeſetz hinausragt, als Myſticismus verlachen. Myſticismus iſt aber dann all das, was in das Procruſtesbett ihrer Moral nicht taugt. Dieſem gegenüber behaupten wir aber und glauben es durch das Angeführte auch bewieſen zu haben, daß dem chriſtlichen Leben außer dem Naturgeſetze noch ein höheres göttlich geoffenbartes Geſetz als Richtſchnur und Maaßſtab von Nöthen iſt.

Es iſt jedoch die unmittelbar eingreifende, geſetzgebende Thätigkeit Gottes noch durch einen andern Umſtand nothwendig. Das Naturgeſetz iſt zwar ſeinen erſten Principien nach ſo deutlich und unauslöſchlich in die Herzen der Menſchen geſchrieben, daß es keines Interpreten und Regenerators bedarf. Einige Theile deſſelben aber, die dieſen Principien ferner liegen, ſind zwar immer noch klar und für Jeden vernehmlich; da aber die Vernunft durch Sünden in tiefe Nacht verſinken und ſo verdunkelt werden kann, daß ihr ſelbſt dieſe Seite des Naturgeſetzes ſchwindet, ſo iſt eine Feſtſtellung deſſelben durch poſitiv göttliche Geſetzgebung erforderlich[1]. Dieſes Letztere war hauptſächlich die Aufgabe der altteſtamentlichen Geſetzgebung, wohingegen das zuerſt Angeführte beſonders dem Neuen Teſtament zufällt.

§. 54.

a) Das altteſtamentliche Geſetz.

1) Die Aufgabe der altteſtamentlichen Geſetzgebung, wie ſie ſich beſonders im Decaloge concentrirt, war, das Naturgeſetz, in ſeinen nächſten Veräſtungen, in ungetrübter Reinheit und markirt wieder herzuſtellen. Auf ſteinerne Tafeln gegraben, ſollte der Decalog jene Geſetze dem Menſchen vor Augen halten, die mit dem wuchernden Verderben und der dadurch verurſachten Verfinſterung der Vernunft immer mehr dem

---

1) Legi divinae conveniens erat, ut non solum provideret homini ad haec, ad quae ratio non potest; sed etiam in his, circa quae contingit, hominem impediri. Ratio autem hominis circa praecepta moralia, quantum ad ipsa communissima praecepta legis naturae, non poterat errare in universali; sed tamen propter consuetudinem peccandi obscurabatur in particularibus agendis. Circa alia vero praecepta moralia, quae sunt quasi conclusiones deductae ex communibus principiis legis naturae multorum ratio oberrabat: ita ut quaedam, quae sunt secundum se mala, ratio multorum licita judicaret. Unde oportuit, contra utrumque defectum homini subveniri per auctoritatem legis divinae. Thom. 1. 2. 99. a a ad 2.

Bewußtſein entfielen. Gleich nach dem Sündenfalle Adams war dieſes Geſetz nicht nothwendig, denn da war der Wille Gottes in den dem Kerne des Naturgeſetzes zunächſt liegenden Geboten noch nicht verwiſcht. Als aber der Menſch ſo tief geſunken war, daß er den Schöpfer mit dem Geſchöpfe verwechſelte, daß er in unnatürliche Laſter verfiel und nicht mehr rechts und links wußte, da kam das Geſetz und durch daſſelbe Kenntniß der Sünde und der Tugend. Röm. 3, 20.

Dieſer Beſtimmung entſprechend, ſind vom Decaloge auch jene Gebote ausgeſchloſſen, die unverwüſtlich, durch keine Schandthat ausgetilgt werden können, wie: du ſollſt das Gute thun, ſollſt Niemand Uebles zufügen, obwohl ſie verhüllt, als Unterlage, in den zehn Geboten liegen. Das Naturgeſetz iſt in ihm ſeiner Allgemeinheit entkleidet, concreter gefaßt. Folgendes mag es verdeutlichen. Der Ausſpruch des Naturgeſetzes: „du ſollſt Gott anbeten", iſt der Seele ſo tief eingeprägt, daß ſich kein Volk findet, das alles Gottesdienſtes baar und ledig wäre. Nicht ſo verhält es ſich mit den aus dieſem Axiom gezogenen Folgeſätzen. Die Art des Gottesdienſtes iſt vielfältig der Vernunft zuwider. Da tritt denn die poſitiv göttliche Geſetzgebung ins Mittel und befiehlt: du ſollſt Gott allein anbeten, ſollſt den Namen Gottes nicht in Eitel nennen und den Sabbath heiligen. Das erſte Gebot fordert Treue und Glauben, gibt dem wahren Gott allein die Ehre und verwirft die Götzen. Das zweite verlangt Ehrfurcht und verbietet darum alle und jede Entheiligung; das dritte gebietet Unterthänigkeit und Dankbarkeit. Am Sabbath ſoll nemlich der Menſch dankbar ſeiner Erſchaffung eingedenk ſein und ſeine Dienſtbarkeit durch einen förmlichen Gottesdienſt ausſprechen [1]). Nun vergleiche man dieſe Gebote mit dem Oben angeführten Ausſpruch des Naturgeſetzes, ſo wird man finden, daß ſie ebenſowohl eine Entwicklung und Feſtſtellung deſſelben ſind, als ſie vor der Geſetzgebung

1) Thom. 1. 2. 100. 5.

auf Sinai verloren gegangen waren. Oder iſt Treue, Ehrfurcht, Dankbarkeit, Unterwerfung, nicht im Begriff der Anbetung eingeſchloſſen?

2) Es lagern ſich um dieſen Kern der altteſtamentlichen Geſetzgebung, den Decalog, jedoch noch Beſtimmungen, die beſonders und allein das jüdiſche Volk betrafen, um es dadurch zu heiligen und heranzubilden zu ſeinem hohen Berufe, das auserwählte Volk zu ſein, aus dem der Meſſias hervorgehen ſollte. Wie der Prieſter mit dem Laien die allgemein chriſtlichen Geſetze theilt, ſo hat er doch, um ſeines Berufes Willen, noch beſondere Obliegenheiten, zu denen der Laie nicht verbunden iſt. Dieſe Stellung nun nimmt das jüdiſche Volk unter den Völkern der alten Welt ein, es iſt das Prieſtervolk, das näher mit Gott vereint, zu ſeinem Dienſte insbeſondere erkoren war. Von dieſem Geſichtspunkte aus iſt auch der jüdiſche Particularismus zu beurtheilen. Er iſt rein ethiſcher Natur. Dieſe Geſetzgebung, die im eigentlichen Sinn der Führer zu Chriſtus hin war [1]), trägt vorzüglich die Signatur des Vorbildlichen und umfaßt die praecepta caeremonialia wie die judicialia, weil durch beide das jüdiſche Volk zur Wurzel herangezogen werden ſollte, aus der das Reiß hervorſproßte [2]).

Damit zeigt ſich uns das altteſtamentliche Geſetz von einer neuen Seite. Außer dem Decalog, dem Kern deſſelben, finden ſich nemlich noch, wie die Scholaſtiker ſagen, praecepta moralia, ceremonialia und judicialia.

Im Decalog iſt das Sittengeſetz nach ſeinen Grundlinien verzeichnet. Jedes andere altteſtamentliche Geſetz läßt ſich zwar

---

1) Gal. 3. 24.

2) Zu dieſen Geſetzen war außer den Kindern Abrahams Keiner verpflichtet. Gibt es aber einen dritten Orden des ſog. Franciscus, in den Laien eintreten und dadurch an einem vollkommeneren Leben Theil nehmen, ſo gab es Proſelyten der Gerechtigkeit, die ſich nicht nur dem Decalog, ſondern auch einem Theil des jüdiſchen Ceremonialgeſetzes unterwarfen und es verpflichtend auf ſich nahmen.

auf denſelben zurückführen, aber nicht Jeder vermag ſich aus demſelben ferner liegende ſittliche Vorſchriften zu abſtrahiren. Mit dieſem Geſchäfte hat Gott vielmehr Moſes und Aron beauftragt. Sie fügen dem ſechsten Gebot das Verbot der Hurerei, dem ſiebenten das des Wuchers bei ꝛc. [1]).

Das Ceremonialgeſetz beſchäftigt ſich mit der Gottesverehrung insbeſondere, während das Gerichtsgeſetz (praec. judicialia) den Juden, als Bürgern dieſes Staates, Normen für ihr geſellſchaftliches Zuſammenleben gibt. So wenig es jedem Bürger überlaſſen werden kann und darf, welche Richtſchnur er bei ſeinem geſellſchaftlichen Zuſammenleben mit Andern befolgen will, ſondern ſie von den Vorgeſetzten erhält, ebenſowenig ſollte es dem Juden überlaſſen bleiben, auf welche Weiſe er öffentlich Gott verehren wollte. Bis in das kleinſte Detail eingehende Geſetze ſetzten jeder Willkühr Schranken. Von dem nach ſeiner Façon Gott dienen, wußte man damals ſo wenig etwas, als davon, daß jeder Bürger nach ſeiner Façon dem Wohl des Staates dienen könne.

3) Das altteſtamentliche Geſetz zeigte zwar den Weg zu Gott und bereitete auf Chriſtus vor, die Seligkeit konnte es aber den Juden nicht geben, weil es durch das Fleiſch geſchwächt war. Das aber, was dem Geſetze unmöglich war, hat Gott bewirkt, indem er ſeinen Sohn in der Geſtalt des ſündigen Fleiſches wegen der Sünde ſandte und die Sünde im Fleiſche verdammte, damit die Satzung des Geſetzes in uns erfüllet werde, indem wir nicht mehr nach dem Fleiſche wandeln, ſondern nach dem Geiſte. Röm. 8, 3. 4. Darum war es aber nicht nutzlos, vielmehr lernten ſich die Menſchen durch daſſelbe als Sünder kennen. Röm. 3, 20.; 7, 7. und damit war der erſte Schritt zur Beſſerung gethan. Kannten ſie ſich nemlich als

---

2) Quaedam vero sunt, quorum ratio non est adeo cuilibet manifesta, sed solum sapientibus: et ista sunt praecepta moralia superaddita decalogo, tradita a deo populo per Moysen et Aaron. Thom. 1. 2. 100. a 11.

Sünder und eines Erlöſers bedürftig, ſo erwachte auch, wie von ſelbſt, die Sehnſucht und das Verlangen nach ihm, und das: Himmel thauet den Gerechten, Wolken regnet ihn herab, klingt wehmüthig durch den ganzen Alten Bund hindurch. Alle Inſtitutionen, Opfer und Gebräuche waren als Schatten der künftigen Güter nicht nur hinweiſend auf Chriſtus, ſondern auch vorbereitend und die Herzen zu ſeiner Aufnahme diſponirend, wie dieſes die Taufe und Predigt des Johannes am Deutlichſten zeigt.

§. 55.

Fortſetzung.

Verpflichtung und Aufhebung des altteſtamentlichen Geſetzes.

Über die Verpflichtung der Chriſten zur Beobachtung des moſaiſchen Geſetzes waren, wie bekannt, in den apoſtoliſchen Zeiten Streitigkeiten entſtanden. Behaupteten die Einen, daß auch die Chriſten das Joch des Alten Teſtaments auf ſich nehmen müſſen, ſo läugneten die Andern alle und jede Verbindlichkeit. Unter dieſe letztern gehört, aus ſpäteren Zeiten, auch Luther. „Wenn Thomas, ſagt er in ſeiner Auslegung des Galaterbriefes, ſammt andern Schultheologen davon reden, wie das Geſetz aufgehoben ſei, geben ſie für, das Geſetz Moſe von den Gerichtshändeln und andern Weltſachen (welche ſie Judicialia nennen), deßgleichen auch die Geſetze von den Kirchenwerken und Ceremonien nach dem Tode Chriſti ſollen tödlich ſein und um ſolcher Urſachen willen alſo abgethan und aufgehoben. Die zehn Gebot aber ſollen nicht aufgehoben ſein, welche ſie Moralia nennen. Dieſe verſtehen ſelbs nicht, was ſie ſagen oder ſetzen. Du aber, wenn du davon handeln willſt, wie das Geſetz aufgehoben ſei, ſo.... faſſe das ganze Geſetz zuſammen, das du keinen Unterſchied macheſt, zwiſchen weltlichen Geſetzen, Ceremonien und zehn Geboten.“ Luther behauptet, das ganze altteſtamentliche Geſetz, ſowohl die moralia als judicialia und cere-

monialia, ſeien aufgehoben, und verwirft den Unterſchied der Theologen als einen ſchlechten. Sind aber die moralia, beſonders der Decalog, entweder nur eine beſtimmte Formulirung des Naturgeſetzes oder nächſte Folgerungen aus demſelben und kann das Naturgeſetz nicht aufgehoben werden, ſo bleiben auch die moralia in ihrer Gültigkeit für den Chriſten ſtehen, wenn ſie auch nicht darum gehalten werden müſſen, weil ſie Moſes gegeben hat [1]).

Sind die Ceremonialgeſetze lebendiger Ausdruck der innern Gottesverehrung, und iſt dieſe eine andere, nachdem das Heil erſchienen und ehe es erſchienen, ſo müſſen nothwendig auch die Ceremonien mit der neuen Religion neue, andere, die alten alſo mit dem Alten Bund begraben werden. „Da der zweite Zuſtand eingetreten iſt, mußten die Ceremonien des erſten ſchwinden und andere an ihre Stelle treten. Jene haben mit der Gottesverehrung übereingeſtimmt, in welcher die himmliſchen Güter künftig waren; die Wohlthaten Gottes aber, durch die wir zum Himmel geführt werden, ſind gegenwärtig [2]).“ Somit muß man alſo den Unterſchied der Scholáſtiker, den Luther verwarf, beibehalten und mit Auguſtin dem Fauſtus, antworten: die Chriſten beobachten das altteſtamentliche Sittengeſetz (praecepta vitae agendae), das Ceremonialgeſetz aber (praecepta vitae significandae) wurde damals mit Recht gehalten, als es das vorher verkündigte, was jetzt offenbar geworden iſt [3]).

Die Zeit der Abrogation trat aber mit dem Tode Chriſti

---

1) In dieſem Punkte waren frühere Theologen uneinig. Bellarmin l. 4. de justific. c. 6 meint, dieſer Theil des a. t. Geſetzes verpflichte nicht nur deßwegen, weil er ein Ausfluß des Naturgeſetzes, ſondern auch weil er von Moſes promulgirt worden ſei, wohingegen D. Soto, Suarez etc. das letztere läugnen. Bellarmin mag wohl in ſeiner Polemik gegen Luther zu weit gegangen ſein. cf. catech. rom. p. 3. c. 1. q. 3.

2) Th. 1. 2. 103. 3.

3) Aug. l. 10 cont. Faustum c. 2.

ein. Das Geheimniß der Erlöſung war vollendet, als der Herr ſprach: es iſt vollbracht. Durch ſeinen Tod war der neue Bund beſiegelt, die Zeit des alten abgelaufen. Der Vorhang des Tempels zerriß. Von nun an war daher die Beobachtung der altteſtamentlich gottesdienſtlichen Gebräuche nicht nur nutzlos, ſondern auch ſündhaft [1]). Dennoch ſollten ſie nicht wie das teufliſche Blendwerk der Heiden verächtlich weggeworfen, ſondern in Ehren beſtattet werden. Aus dieſem Grunde konnte ihr theilweiſer Gebrauch noch bis zur Zerſtörung des Tempels geduldet bleiben. Von da an aber mußten ſie unwiderbringlich von den Chriſten verlaſſen werden [2]). Man wirft zwar der katholiſchen Kirche vor, daß ſie jüdiſche Gebräuche in ihren Cult aufgenommen habe. Allein nicht alle Ceremonien der Juden ſind durch den Neuen Bund todt und todtbrigend geworden, ſondern nur jene die Typen auf den kommenden Meſſias und ſein Wirken waren. Von dieſen aber hat die Kirche auch nicht eine beibehalten, haben aber die Juden ihr Abhängigkeitsgefühl von Gott durch ſchöne Ceremonien an den Tag gelegt, warum ſoll die Kirche dieſe verwerfen? Sollte ſie vielleicht mit Luther der ganzen vorchriſtlichen Zeit das Brandmal gänzlicher Verworfenheit auf die Stirne drücken? Man vergeſſe es auch nicht, daß im altteſtamentlichen Cult ſich ſogar eine Anticipation des

1) Quod omnes ceremoniae sunt quaedam protestationes fidei, in qua consistit interior dei cultus. Sic autem fidem interiorem potest homo protestari factis, sicut ut verbis: et in utraque protestatione si aliquid homo falsum protestatur, mortaliter peccat. Quamvis autem sit eadem fides, quam habemus de Christo et quam antiqui patres habuerunt: tamen quia ipsi praecesserunt Christum, nos autem sequimur, eadem fides diversis verbis significatur a nobis et ab eis ... Sicut igitur peccaret mortaliter, qui nunc suam fidem protestando diceret, Christum nasciturum, quod antiqui pie ac veraciter dicebant: ita etiam peccaret mortaliter, si quis nunc ceremonias observaret, quas antiqui pie et fideliter observabant. Thom. 1. 2. 103. a 4.

2) Das letztere iſt die Anſicht (auch die Worte ſind meiſtens von ihm) Auguſtins in ſeinem Streite mit Hieronymus über Galater 2, 14. cf. Möhlers Aufſätze, herausgegeben von Döllinger, wo die hiehergehörenden Citate zu finden ſind.

jenſeitigen Cultus findet, in den Pſalmen, den die Kirche darum mit vollem Recht beibehält. Wir verweiſen übrigens, dieſe Materie anbelangend, auf den dritten Theil.

§. 56.

b) Das Geſetz des neuen Bundes.

1) Das Weſen des neuteſtamentlichen Geſetzes beſtehet in der Gnade, die durch den heiligen Geiſt in unſern Herzen ausgegoſſen wird und in dem in Liebe thätigen Glauben ſich offenbart. Welches ſind die Geſetze Gottes, von Gott ſelbſt in unſere Herzen geſchrieben, fragt der heilige Auguſtinus, außer die Gegenwart des heiligen Geiſtes ſelbſt [1]? Es wird darum im Gegenſatze zum Geſetze der Sünde und des Todes das Geſetz des Geiſtes genannt, das lebendig macht in Chriſtus Jeſus, Röm. 8, 2., und im Gegenſatze zum Geſetze der Werke, das Geſetz des Glaubens. Röm. 3, 27.

Beide Geſetze, ſowohl das des Alten als des Neuen Bundes, ordnen die Handlungen auf Gott und ſind eine Norm, durch deren Beobachtung der Menſch ſein Endziel erreichen ſoll. Das Alte Teſtament erreichte jedoch dieſen Zweck nicht. Iſt daher dieſes Geſetz unvollkommen, weil es die Einigung der Menſchen mit Gott nicht bewirken konnte, ſo iſt jenes dagegen vollkommen, weil es das Geſetz der Liebe iſt, das nicht nur ſagt, was zu thun iſt, ſondern auch die Kraft zur Vollbringung verleiht. In der Liebe vollendet ſich das Alte Teſtament, wie jedes andere Geſetz, weil die Liebe des Geſetzes Erfüllung iſt. Darum ſtellt Chriſtus als das höchſte Gebot auch die Liebe Gottes über Alles und die des Nächſten wie ſich ſelbſt auf.

Beide Geſetze gebieten tugendhafte Handlungen, in Vollbringung ſolcher Werke verhalten ſich aber jene, welche im Stande der Gnade ſind, anders, als die, welchen dieſer Stand abgeht;

---

1) de spirit. et litt. c. 21.

dieſen iſt das Geſetz äußerlich und ſie werden durch etwas außer ihnen Liegendes zum Handeln beſtimmt, durch Androhung von Strafen und Verheißung zeitlichen Lohnes. Das Alte Teſtament, das Geſetz der Furcht, knüpft durchgehends an ſeine Gebote und Verbote Strafdrohungen und Glücksverheißungen [1]). Jenen aber, die im Stand der Gnade ſind, liegt das Geſetz nicht außerhalb auf ſteinernen Tafeln, ſondern es iſt in ihre Herzen geſchrieben. Die Motive zum Handeln liegen nicht als etwas Fremdes außer ihnen, ſondern das Treibende iſt die innerlich ſchaffende Liebe. Iſt zwar allerdings im Neuen Teſtament eine Verheißung gegeben, die zum Thun bewegt, die der Seligkeit, ſo iſt doch ein großer Unterſchied zwiſchen dieſer und den altteſtamentlichen zeitlichen Glücksverheißungen. Die Seligkeit oder das Schauen und Lieben Gottes iſt nicht etwas dem Willen Fremdes, außer Gott Liegendes, aber zum Gott gewollten Thun Entflammendes, ſondern das Endziel ſelbſt. Dort liegt Motiv und Endziel auseinander, hier in einander. Der Jude kann aus Furcht vor Strafe etwas thun, obwohl der Wille am Gegentheil haftet, weßwegen man vom Alten Bund auch ſagt: cohibere manum, non animum. Wer aber aus Liebe handelt, bei dem fließt die That aus dem Willen aus. Wie es aber im Alten Bund Solche gab, welche durch den Glauben an die Verheißungen gerechtfertigt wurden, und die deßwegen, obwohl im Alten Bund ſtehend, doch dem Neuen angehören, ſo gibt es auch ſolche im Neuen Bund, die fleiſchlich geſinnt durch Furcht zum ſittlich guten Thun beſtimmt werden und deßwegen dem Alten Bund angehören.

2) Aus dieſer Vergleichung mit dem altteſtamentlichen Geſetze wird auch das Weſen des Neuen Bunds erhellt worden ſein. Iſt das altteſtamentliche Geſetz eine Entwicklung und Fixirung des Naturgeſetzes, ſo iſt das neuteſtamentliche die

---

2) Brevis differentia est legis et Evangelii, timor et amor. Aug. cont. Adam. c. 17.

Vollendung beider; indem es durch die Gnade zu dem Sollen auch das Können hinzufügt, indem es den zwiſchen Geſetz und That beſtehenden Widerſpruch löst, und ſo den Menſchen zu ſeinem übernatürlichen Ziele führt, welches durch das Alte Teſtament blos vorgebildet wurde. Dieſes übernatürliche Ziel iſt die Vereinigung mit Gott. Das iſt der Schmerz und der Weheruf, von dem der ganze Alte Bund ertönt, daß Gott fern von ihm, außer ihm iſt. Das iſt die Freude und der Frieden im Neuen Bund, daß der Menſch mit Gott verſöhnt, vereint iſt. In Chriſtus iſt dieſe Vereinigung vollendete Weſenseinheit; in ſeinen Jüngern ſoll ſie ſich ethiſch vollziehen. Das iſt die Forderung des chriſtlichen Sittengeſetzes. Alle aus dem chriſtlichen Lebensprincip herauswachſenden Handlungen müſſen dieſe Vereinigung vollziehen oder fördern. Heiliger Vater, ſo bittet der Erlöſer in ſeinem hoheprieſterlichen Gebet, erhalte ſie in deinem Namen, die du mir gegeben haſt, damit ſie Eins ſeien, wie wir es ſind. Damit Alle Eins ſeien, wie Du, Vater, in mir biſt und ich in Dir bin, damit auch ſie in uns Eins ſeien. Ich in ihnen und Du in mir. Joh. 17, 11. 21.

Obwohl aber im Neuen Bund die Gnade die Hauptſache iſt, ſo hat doch Jeſus den Seinigen noch einzelne Vorſchriften ertheilt, um ſich auf dieſelbe recht vorbereiten, oder ihr auf die gehörige Weiſe mitwirken zu können. Er verpflichtet zu Glaube, Hoffnung, Liebe; ertheilt Vorſchriften über Faſten, Beten und Almoſengeben. Derlei Vorſchriften bilden zu einem großen Theil den Inhalt der Evangelien und apoſtoliſchen Briefe, und darin liegt ihr geſetzlicher Charakter im ſtrengen Sinn des Wortes [1]). Iſt demnach allerdings der

---

1) Ad primum ergo dicendum, quod in scriptura Evangelii non continentur nisi ea, quae pertinent ad gratiam spiritus sancti, vel sicut dispositiva, vel sicut ordinativa ad usum hujus gratiae. Sicut dispositiva quidem, quantum ad intellectum, per fidem, per quam datur spiritus sancti gratia, continentur in Evangelio ea, quae pertinent ad manifestandum divinitatem, vel humanitatem Christi: secundum affectum vero continentur in Evangelio ea, quae perti-

Grundton des Neuen Teſtaments Gnade, ſo iſt dieſes doch nicht ſo zu verſtehen, wie es die Reformatoren verſtanden haben, als ob der Chriſt jedes Geſetzes los und ledig wäre, ſo daß es für ihn keine Norm wäre, nach der er ſein Leben regeln müßte. In welchem Sinne das Wort des Apoſtels Jacobus, 1, 25, von dem vollkommenen Geſetze der Freiheit zu verſtehen ſei, lehrt Thomas. „Das neuteſtamentliche Geſetz, lauten ſeine Worte, wird auf zweifache Weiſe ein Geſetz der Freiheit genannt. Einmal, weil es uns blos das zu thun und zu laſſen vorſchreibt, was an ſich nothwendig oder dem Heil zuwider iſt (im Gegenſatze vom jüdiſchen Ceremonialgeſetz). Zweitens, weil es bewirkt, daß wir die Gebote und Verbote frei erfüllen, weil wir ſie aus dem innern Drange der Gnade erfüllen [1]). Dieſen letzteren Satz, auf dem das Hauptgewicht liegt, haben wir bereits entwickelt.

§. 57.

3) Das menſchliche Geſetz.

Das menſchliche Geſetz hat das göttliche und Naturgeſetz zu ſeiner nothwendigen Vorausſetzung. In den meiſten Fällen beſteht es nemlich in nichts Anderem, als in einer aus den angeführten Geſetzen, als den Principien, gemachten Folgerung, oder in der Anpaſſung dieſer Geſetze auf einzelne Fälle.

1) Die menſchliche Geſetzgebung theilt ſich in die weltliche und kirchliche ab [2]). Steht jene in nächſter Beziehung zum Naturgeſetz, ſo dieſe zum göttlichen. Nimmer darf ſich aber die

---

nent ad contemptum mundi, per quem homo fit capax spiritus sancti gratiae. Mundus enim, i. e. amatores mundi, non potest capere spiritum sanctum, ut habetur Joan 14. Usus vero spiritualis gratiae est in operibus virtutum, ad quae multipliciter scriptura novi testamenti homines exhortatur. Thom. 1. 2. 106. a 1. ad 1.

1) Thom. 1. 2. 108. a 2. cf. catech. rom. p. 3. c. 1. q. 8.

2) Wir beſchäftigen uns hier blos mit dem Allgemeinſten, das Beſondere und Einzelne dem 3. Theil zuweiſend.

weltliche Geſetzgebung von der göttlichen emancipiren. Der autonome Staat iſt daſſelbe Unding, wie die autonome Vernunft des Einzelnen. Daß der Staat der Kirche und die Kirche dem Staat, daß ein Staat dem andern gegenüber autonom iſt, das unterliegt keinem Zweifel, aber Gott gegenüber iſt er nicht autonom. Man ſtelle das menſchliche Geſetz unabhängig und getrennt von Gott auf, ſo büßt es ſeine Auktorität ein, wie wir dieſes heut zu Tage vielfältig wahrnehmen. Die göttliche Auktorität muß die Forderung des menſchlichen Geſetzgebers decken, dann wird er Gehorſam, nicht nur der Bajonnette, ſondern des Gewiſſens wegen, finden.

Nun vergleiche man aber die jetzige Geſetzgebung und die früherer Jahrhunderte, welch weſentlicher Unterſchied. Wenn einmal das morſche Gebäude zuſammenbricht, dürfen ſich doch die, welche es zertrümmert haben, keines Sacrilegiums anklagen. Wie weit aber der weltliche Geſetzgeber, außer dem Genannten, der göttlichen Geſetze Rechnung tragen muß, ergibt ſich zum Theil aus dem Verhältniſſe des göttlichen Geſetzes zum Naturgeſetze. Soweit nemlich das göttliche Geſetz eine deutliche Ausprägung des durch die Sünde verwiſchten Naturgeſetzes iſt, muß die menſchliche Geſetzgebung geradezu auf daſſelbe gebaut ſein. Weicht das menſchliche Geſetz vom Natur- und göttlichen Geſetze ſo ab, daß es ihm widerſpricht, ſo iſt es gar kein Geſetz, ſondern vielmehr eine Corruption des Geſetzes. Soweit das göttliche Geſetz aber übernatürlich iſt, darf die weltliche Geſetzgebung ihm nicht nur nicht hemmend entgegentreten, ſondern muß in Harmonie mit demſelben ihm fördernd entgegenkommen. Sie dürfen nicht ſo von einander geſondert ſein, als ob der Bürger dieſer und der andern Welt zwei weſentlich verſchiedene Dinge wären. Eine weltliche Geſetzgebung, die durch die göttliche und kirchliche genirt, ſich nicht anders als durch völlige Indifferenz und Abſchließung gegen dieſelben zu helfen weiß, legt ein glänzendes Zeugniß davon ab, daß ſie am Glauben Schiffbruch gelitten.

Die kirchliche Geſetzgebung ſteht in einem viel näheren

Verhältniß zum poſitiv göttlichen Gebote. Wenn die weltliche Geſetzgebung daſſelbe frei gewähren laſſen muß, ſo iſt es die geſetzgebende Macht der Kirche, welche auf dieſem Felde geſtaltend und beſtimmend ſich bewegt. Daß die Kirche das göttliche Geſetz nicht ändern darf, braucht nicht weiter erwähnt zu werden. Sie iſt vielmehr die von Gott geſetzte Hüterin und Wächterin deſſelben und das iſt die erſte Funktion ihrer geſetzgebenden Thätigkeit. Die Kirche beſtimmt, vermöge der ihr übertragenen Vollmacht und Unfehlbarkeit, was göttliches Geſetz iſt. Daß dieſe Thätigkeit keine unnütze ſei, zeigt ein Blick auf die Reformation. Haben die ſogenannten Reformatoren das göttliche Geſetz für aufgehoben und den Chriſten nicht bindend erklärt, ſo war es die Kirche, welche die Verbindlichkeit des Sittengeſetzes auch für den Gläubigen behauptete. Die geſetzgebende Gewalt der Kirche greift jedoch auch geſtaltend ein, indem ſie das göttliche Geſetz den Verhältniſſen gemäß anwendet und weiter entwickelt. Iſt durch das göttliche Geſetz das Faſten geboten, ſo iſt es die Kirche, die die Art und Weiſe deſſelben, die Zeit ꝛc. näher angibt. Verlangt das göttliche Gebot Anbetung des dreieinigen Gottes, ſo iſt es die Kirche, welche aus ihm ihr ganzes reiches Ritualgeſetz herausgeſponnen hat.

2) Jedes wahre menſchliche Geſetz iſt ein Ausfluß aus dem ewigen und bindet daher im Gewiſſen. Durch Gott regieren die Könige, wer daher dieſer Ordnung widerſteht, widerſteht Gott; und wer die Kirche nicht hört, ſoll für einen Zöllner angeſehen werden. Ein Geſetz iſt aber wahr und gerecht, wenn es zum gemeinen Wohl gegeben iſt und der Geſetzgeber die Befugniß hatte, es zu erlaſſen. Sodann müſſen die durch die Geſetze auferlegten Laſten gleich vertheilt ſein. Daß die Geſetze zum Wohl des Ganzen Laſten aufbürden, iſt kein Merkmal ihrer Ungerechtigkeit, fordert es ja die Natur der Sache ſo, daß das Einzelne, zum Wohl des Ganzen, deſſen Glied es iſt, etwas leiden muß. Wenn aber die gegebenen Geſetze nicht zum allgemeinen Wohl, ſondern mit Vernachläßigung deſſelben

zum Vortheil eines Einzelnen gegeben ſind, wenn der Geſetzgeber etwas befiehlt, was er nicht befehlen kann, weil es über die Grenzen ſeiner Macht hinausgeht, wenn die Laſten ungleich vertheilt ſind, dann, ſagt Thomas, ſeien dieſes keine Geſetze, ſondern Gewaltthätigkeiten. Und er führt dafür den heiligen Auguſtinus als Gewährsmann an, der nur die gerechten Geſetze als Geſetze gelten läßt [1]), deßwegen verpflichten ſolche Geſetze auch nicht im Gewiſſen, außer wenn durch ihre Nichtbeobachtung Aergerniß und Empörung entſtehen würde. In dieſem Falle muß ſich nemlich Jeder ſeines Rechtes begeben, jenem Ausſpruche Chriſti gemäß: wenn dich Jemand auf deine rechte Wange ſchlägt, ſo reiche ihm auch die andere dar. Und: will Jemand mit dir vor Gericht ſtreiten und dir deinen Rock nehmen, ſo laſſe ihm auch den Mantel. Math. 5, 39. 40. Laufen ſolche Geſetze aber direkt dem göttlichen Gebote entgegen, verlangen ſie Götzendienſt ꝛc., ſo iſt ihre Uebertretung Pflicht, denn man muß Gott mehr gehorchen, als den Menſchen.

3) In dem Paragraphen, welcher vom Begriff des Geſetzes handelt, wurde bemerkt, daß das Geſetz eine gewiſſe Dauer haben müſſe. Wie aber alles Menſchliche der Veränderung unterworfen iſt, ſo auch die menſchlichen Geſetze. Was die menſchliche Vernunft vor hundert Jahren für vollkommen erachtete, verwarfen die kommenden Geſchlechter als unzureichend. Kurz, weil der menſchliche Geiſt perfektibel iſt, ſind es auch ſeine Produkte und weil die menſchlichen Geſetze (wir ſehen von ihrer Baſis dem Natur- und göttlichen Geſetze ab) ein Produkt des menſchlichen Geiſtes ſind, ſo ſind ſie perfektibel, der Veränderung unterworfen. Ihre Veränderung oder Aufhebung muß aber von der Gewalt ausgehen, die ſie gegeben hat.

Dieſe Geſetze ſind ferner auch für beſtimmte Verhältniſſe und Zeiten gegeben. Wechſeln dieſe, ſo müſſen auch die Geſetze verändert werden, wenn ſie dem allgemeinen Wohl nicht ſchädlich

---

1) cf. I. lib. arb. c. 11. C.

werden ſollen. „Wenn ein Volk gemäßigt und ernſt, ein eifriger Wächter des allgemeinen Wohls iſt, ſo wird mit Recht ein Geſetz gegeben, durch welches ein Volk die Verwaltungsbehörden wählen darf. Sinkt aber ein ſolches Volk allmählig, wird ſeine Stimme käuflich, anvertraut es die Herrſchaft Schlechten und Laſterhaften, ſo wird ihm mit Recht die Gewalt, Würden zu vergeben, genommen und wieder wenigen Guten überlaſſen [1]). Jedenfalls muß aber in der Abänderung der Geſetze bedächtig zu Werke gegangen werden. Allzuhäufige wegen unbedeutender Vortheile vorgenommene Aufhebung alter und Einführung neuer Geſetze hat nachtheilige Folgen. Die Beobachtung des Geſetzes hängt nicht blos von der Auktorität des Geſetzgebers, ſondern auch von der Gewohnheit ab. Das lang Gewohnte beobachtet man lieber und leichter als Neuerungen [2]). Hätten manche kirchliche Geſetzgeber nur dieſes Eine, vom Andern nichts zu ſagen, beachtet, wir würden dann ſo glücklich ſein, all die Veränderungen auf dem Gebiete des Cultus, der Gottesdienſtordnung, wie man es heißt, nicht erfahren zu haben [3]). Ridiculum est et satis abominabile dedecus, ut traditiones, quas antiquitus a patribus suscepimus, infringi patiamur. In decret. dist. 12. c. 5.

§. 58.

Das oberſte Sittengeſetz.

Faſſen wir die ganze Lehre vom Geſetze zuſammen, ſo wird uns das oberſte Sittengeſetz wie eine reife Frucht zufallen.

1) Das ewige Geſetz, der Quellpunkt aller Geſetze, iſt das umfaſſendſte. Es erſtreckt ſich über die organiſche wie un-

1) Aug. 1. lib. arb. c. 14. C.

2) Thom. 1. 2. 97. a 2.

3) Das Betrübendſte, was auf dieſem Gebiete die Lauigkeit hervorbrachte, iſt die Rottenburger ſog. Gottesdienſtordnung, deren leitender Grundgedanke darin beſteht: allen Gottesdienſt auf das nothdürftigſte Minimum herabzuſetzen, damit die weltliche Betriebſamkeit durch denſelben keinen Eintrag leide.

organiſche Natur und lautet: kehre zu dem zurück, von dem du ausgegangen. Das Naturgeſetz als der erſte, dem Centrum nächſt gelegene Ring engt jenes Geſetz ſchon ein, ſofern die vernünftige Creatur mit Freiheit zu Gott als ihrem Endziel zurückkehren ſoll. Da fragt es ſich nun, welches iſt der reinſte Ausdruck des durch Naturgeſetz gegebenen Gebotes? Wie aus dem Vorhergehenden erhellt, iſt das altteſtamentliche Geſetz nach ſeinem Hauptbeſtandtheil die durch Gott unmittelbar gegebene Feſtſtellung, Erklärung und Entwicklung des Naturgeſetzes. Hier alſo, im Alten Bund, muß ſich das Naturgeſetz am Reinſten offenbaren. Das höchſte Gebot deſſelben lautet aber: du ſollſt Gott lieben aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele, aus ganzem Gemüthe, und allen deinen Kräften und deinen Nächſten wie dich ſelbſt. In dieſem Geſetze iſt das ganze Naturgeſetz am Sublimirteſten enthalten. Weil wir aber ein höheres Geſetz haben, als das der Natur, das der Gnade nemlich, ſo muß in dieſem das oberſte Sittengeſetz enthalten ſein. Die Gnade iſt die Vollendung der Natur, das Uebernatürliche die Verklärung des Natürlichen. Zwiſchen beide Geſetze kam das altteſtamentliche Geſetz hinein [1]), jenes aufrecht haltend und markirend, auf dieſes vorbereitend und hinweiſend. Haben wir das Eigenthümliche des altteſtamentlichen Geſetzes darein geſetzt, daß in ihm das Geſetz, außerhalb des Menſchen ſtehend, gebietet und verbietet, ſo iſt im Neuen Bund die Gnade des heiligen Geiſtes in das Herz ausgegoſſen. Iſt im Alten Bund der Menſch von Gott getrennt, ſo iſt er im Neuen mit ihm vereinigt und dieſes nun die Vereinigung mit Gott, das iſt das höchſte Gebot des Chriſtenthums. Das iſt auch das Endziel des ganzen chriſtlichen Lebens, ein Endziel, das in dieſer Welt erreicht werden kann, wenn die Vereinigung auch erſt in der andern eine größt mögliche wird. Da das Endziel aber zugleich auch Norm [2]) für die ganze Entwicklung iſt, ſo iſt die Vereini-

1) Lex autem subintravit, ut abundaret delictum. Rom. 5. 20.
2) cf. §. 1.

gung mit Gott Norm für das ganze ſittliche Verhalten, d. h. die Vereinigung mit Gott iſt das höchſte Sittengeſetz. Daſſelbe in der Form eines Geſetzes ausgeſprochen lautet: werde einig mit Gott, oder ſuche durch dein ganzes Thun und Laſſen immer mehr mit Gott vereint zu werden. Alles, was dieſe Vereinigung ſtört oder aufhebt, iſt verboten. Alles, was ſie anbahnt, vollzieht und fördert, geboten.

Nun kann aber dieſe Vereinigung nicht nur falſch verſtanden werden, ſondern iſt auch wirklich falſch aufgefaßt worden vom Pantheismus und Aftermyſticismus. Darum muß das genannte Geſetz noch genauer ausgedrückt werden durch Hinzunahme der menſchlich kirchlichen Geſetzgebung. Die vom heiligen Geiſt geleitete Kirche beſtimmt nicht nur, durch welche Mittel dieſe Vereinigung bewirkt werde, ſondern auch wie ſie beſchaffen ſein müſſe. Darum formuliren wir das oberſte Sittengeſetz näher ſo: ſuche ſo durch deine Handlungen mit Gott vereint zu werden, wie und durch welche Mittel es die Kirche vorſchreibt.

Verbinden wir damit, was Oben entwickelt wurde (obwohl es implicite ſchon in dieſem liegt), daß nemlich das Princip: die Wurzel des chriſtlichen Lebens der in Liebe thätige Glaube, oder mit einem Worte die Liebe iſt, ſo finden wir dieſen innerſten Lebensgrund mit dem höchſten Gebote in voller Harmonie. Dem Sollen correſpondirt das Können. Demnach ſagen wir, die obigen Kautelen vorausgeſetzt: Vereinigung mit Gott durch Liebe iſt Princip und Endziel oder höchſtes Gebot des chriſtlichen Lebens.

Es iſt durchaus nicht unſere Abſicht, aus dieſem einzigen Satze das ganze chriſtliche Verhalten bis in das kleinſte Detail herauszuſpinnen, nicht einmal die ſtrengen Forderungen der Wiſſenſchaft verlangen das [1]), nur der Nachweis ſoll und muß geliefert werden, wenn die Aufſtellung eines oberſten Sittenge-

1) cf. Kuhn, kath. Dogmatik. Einl. S. 147.

ſetzes nicht zu einer leeren Formalität werden ſoll, der Nachweis, daß ſich das ſittliche Leben nach dieſem Geſetze entfaltet und in der Erfüllung deſſelben ſeinen Höhe- und Ruhepunkt erlangt.

Das ſittlich Böſe aber wird ſich im Gegenſatze von jenem in der immer größeren Trennung von Gott kund geben, die ſich bis zu gänzlicher Gottloſigkeit in dieſer und zur Verworfenheit in jener Welt ſteigert. Und fügen wir auch dieſem das materiale Princip bei, ſo wird es der Liebe widerſagend, die ſich an Andere hingibt, jene Macht ſein, die ſich ſelbſt ſucht und in ſich abſchließt, die Selbſtſucht. Trennung von Gott durch Selbſtſucht, Vereinigung mit Gott durch Liebe, das ſind die Principien des unchriſtlichen und chriſtlichen Lebens.

2) Damit iſt denn auch der Gang unſerer Sittenlehre in ſeinen Grundzügen verzeichnet. Von der Trennung des Menſchen von Gott durch Selbſtſucht oder Sünde ausgehend, wie dieſe geſchichtlich vorliegt, werden wir zeigen, wie ſich durch den anfangenden Glauben und die keimende Liebe in der Buße der Sünder Gott nähert, durch die Rechtfertigung ſich mit ihm vereinigt. Wie die Vereinigung, durch die Vervollkommnung hindurchſchreitend, immer mehr ſich vollzieht, bis zur gänzlichen, ungetheilten und uneigennützigen Hingabe an Gott im Stande der Vollkommenheit, dieſer Anticipation der jenſeitigen Seligkeit. Oder aber, wie der Menſch von Gott ſich trennend, durch widernatürliche Laſter bis zur dämoniſchen Bosheit ſich verirrend, in Selbſtvergötterung endet.

Die Sittenlehre hat aber nicht nur das Verhältniß des Menſchen zu Gott in's Auge zu faſſen, ſondern auch das zu ſich ſelbſt und zum Nebenmenſchen. Das Princip bleibt aber auch hier daſſelbe (es ſind darum nicht drei Gebote, ſondern das Eine, die Vereinigung mit Gott, hat die andere zur nothwendigen Folge), es iſt das der Vereinigung, der Vereinigung aller Kräfte unter ſich und mit Gott, ſo daß die

niedern Kräfte den höheren, dieſe aber Gott dienen. Die Einigung mit dem Nebenmenſchen aber vollzieht ſich in der Familie (Ehe), dem Staat, und am Höchſten in der Kirche, in der die Einigung mit dem Nebenmenſchen zur Vereinigung mit Gott zurückgeführt wird. Denn in Chriſto ſind die nationalen Unterſchiede in religiöſer Beziehung vernichtet, die Feindſchaften der Völker hat er getödtet, er iſt unſer Friede geworden und hat durch Niederreißung der Scheidewand aus Zweien Eins gemacht. Alle haben in gleicher Weiſe in ihm Zutritt zu Gott; wie ſie aber in Chriſto zuſammenlaufen in Eins, ſo ſind ſie nun auch vereinigt unter ſich zu Einem Leibe und Geiſte. Epheſ. 2, 15.; 4, 4.

Auf der andern Seite wird der Abfall von Gott auch die Auflöſung der andern Einheiten zur Folge haben, denn der von Gott Getrennte ſtellt ſich auch ſelbſtſüchtig Andern gegenüber. Der Proteſtantismus lehrt dieſes handgreiflich. Zuerſt löste er die höchſte Vereinigung, den kirchlichen Verband. Der chriſtliche Staat iſt dann zum modernen geworden, in dem die Bajonnette die Attraktivkraft erſetzen und ſo iſt die Auflöſung bis in die Ehe hinabgedrungen. In der eigenen Bruſt iſt ſtatt des Friedens, den die Engel verkündet, der bekannte Weltſchmerz. Kurz, Zerriſſenheit, Iſolirung und Auflöſung iſt das Reſultat des widerchriſtlichen, ſündhaften, Einigung und Zuſammenkettung Reſultat des chriſtlichen, guten Princips.

Zweiter Theil.

Von den ſittlichen Zuſtänden.

A. Von den ſittlichen Zuſtänden im Allgemeinen.

§. 59.

Begriff, Entſtehung und Bedeutung derſelben.

Die ſittlichen Zuſtände ſind zu den Seelenvermögen hinzukommende Beſchaffenheiten, wodurch dieſe zu einer beſtimmten Handlungsweiſe diſponirt werden.

1) Schon der Begriff Vermögen zeigt an, daß die Zuſtände in einem Subjekte ruhen, das ſich nicht nur thätig, ſondern auch leidend verhält. Wo bloße Thätigkeit iſt, gibt es keine Zuſtände. Durch die Einwirkung des thätigen Princips auf das leidende wird nemlich dem leidenden ein Gepräge aufgedrückt, das nach dieſer Seite nichts anderes iſt, als eine Theilnahme und Verähnlichung des leidenden Vermögens an und mit dem thätigen Princip. Das niedere Begehrungsvermögen wird, wie angegeben, von dem Willen regiert und geleitet. Je mehr und öfter es nun die influenzirende Thätigkeit deſſelben aufnimmt, deſto mehr nimmt es an der Beſchaffenheit des Willens ſelbſt Theil. Auf den Willen wirkt die Vernunft, auf dieſe und jenen Gott ein. Durch die wiederholte vom Willen aufgenommene Thätigkeit der Vernunft wird derſelbe der Vernunft ähnlich, d. h. er wird durch Theilnahme an der Vernunft ſelbſt vernünftig, von Willkür frei, wie ihm auch allmälig das vernünf-

tige Wollen leichter und geläufiger wird. Ganz ſo verhält es ſich mit der Thätigkeit Gottes auf Vernunft und Wille. Dieſe Beſchaffenheit nun, durch welche das Vermögen, dem ſie anhaftet, vervollkommnet und zu einem beſtimmten Handeln diſponirt wird, heißt Zuſtand. Wäre eine Kraft derartig beſchaffen, daß ſie naturnothwendig auf ein Ziel hinwirken müßte, ſo wäre der Zuſtand überflüſſig, oder vielmehr Zuſtand und Kraft identiſch. Zuſtände ſind daher nur da nothwendig, wo ſich eine Kraft vorfindet, die nach entgegengeſetzten Seiten thätig ſein kann, die ſich aber nach Einer Seite feſt entſcheiden ſoll. Solche Kräfte ſind die Seelenvermögen. Sie können ſich, ihrer Natur nach, für Verſchiedenes und Entgegengeſetztes entſcheiden, ſie ſollen ſich aber für Eines, für das Gute, entſcheiden und darum ſind Zuſtände nöthig, durch welche die Beweglichkeit des Vermögens eine beſtimmte und beſtändige Richtung auf das Gute erhält. Die Zuſtände halten alſo die Mitte zwiſchen Vermögen und Handlungen, die Vermögen diſponirend, daß ſie ſich nicht nur andauernd, ſondern auch leicht nach Einer Richtung aktualiſiren.

2) Schon aus dem Geſagten erhellt, die Zuſtände werden durch Handlungen oder Einwirkungen des thätigen Princips auf das leidende verurſacht. Durch eine vereinzelte Handlung wird jedoch kein Zuſtand geſetzt, außer ſie ſei ſo ſtark und intenſiv, daß ſie allein ſchon hinreicht, das leidende Vermögen ſo zu überwältigen, daß es ſeine Natur annimmt. Soll in dem Leidenden ein Zuſtand verurſacht werden, ſo muß, wie Thomas ſagt, das Thätige das Leidende überwinden. Daher kommt es, daß, weil das Feuer den Brennſtoff nicht gänzlich bewältigen kann, es ihn nicht ſogleich entflammt; ſondern allmälig ſchafft es die entgegengeſetzte Diſpoſition weg, um ihm, wenn es ihn ganz bewältigt, ſeine Aehnlichkeit einzudrücken [1]. Ebenſo muß der Wille vielmal auf das niedere Begehrungsvermögen einwirken,

1) Thom. 1. 2. 51. a 3.

bis es daran gewöhnt iſt, nicht nach ſeiner Natur, ſondern nach der des Willens thätig zu ſein. Daß hingegen auch durch einmalige Einwirkung auf das leidende Princip in dieſem ein Zuſtand geſetzt werden kann, erhellt daraus, daß manchmal eine einzige kräftige Arznei den Krankheitsſtoff derartig überwindet, daß der Menſch in einen geſunden Zuſtand kommt. Oder auf dem ethiſchen Gebiete, durch Eingießung der Gnade, kann ein Zuſtand geſetzt werden, der wie mit einem Schlage den ganzen Menſchen beherrſcht. Außer den durch Handlungen erworbenen Zuſtänden (habitus acquisiti) gibt es nemlich noch andere, von Gott eingegoſſene (habitus infusi).

Der Menſch ſoll ſich nicht in einem natürlichen, ſondern in einem übernatürlichen Ziele, in Gott, vollenden. Die dahin zielenden Handlungen erfordern aber eine Vervollkommnung der Vermögen, von der die Möglichkeit, dieſes Ziel zu erreichen, abhängt, eine Vervollkommnung, in der, wie gezeigt, der Zuſtand beruht. Da aber ein übernatürliches Ziel nur durch übernatürliche Handlungen erreicht werden kann [1]), und da die Virtuoſität der Handlungen durch den Zuſtand bedingt iſt, ſo iſt offenbar, daß jene Zuſtände, die zu übernatürlichen Handlungen diſponiren und ſie leicht machen ſollen, ſelbſt übernatürliche ſein müſſen. Die Natur kann ſich aber nicht über ſich ſelbſt erhebend Uebernatürliches aus ſich erzeugen, darum werden dieſe Zuſtände, im Unterſchiede von jenen, die durch Freithätigkeit erworben werden, von Gott aus Gnade geſchenkte, oder eingegoſſene ſein [2]).

3) Gäbe es keine Zuſtände, ſondern blos Handlungen, die in jedem Moment in ihr Gegentheil umſchlagen können, ſo wäre

---

1) Oportet, effectus esse suis causis et principiis proportionatos. Th. 1. 2. 63. a 3.

2) In ipsa justificatione cum remissione peccatorum haec omnia simul infusa accipit homo per Jesum Christum, cui inseritur, fidem, spem et charitatem. Trid. sess. 6. c. 7.

alle Entwicklung des ſittlichen Lebens, alle Zuverläſſigkeit, all das, was man Charakter nennt, damit begraben. Wie wir aber in der Lehre von den Vermögen geſehen haben, iſt, um nur eines, den Willen, zu nennen, dieſer in einer Entwicklung begriffen, die nicht nur darin beſteht, daß er ſtatt des Böſen das Gute und ſtatt des Guten das Beſſere wählt, oder umgekehrt, ſondern auch darin, daß er immer ſtabiler wird, immer mehr zur Nothwendigkeit ſich verhärtet, oder von der formalen zur ſittlichen Freiheit ſich geſtaltet. Jeder wahre Fortſchritt und jede naturgemäße Entwicklung iſt aber durch zwei Faktoren bedingt, einen conſervativen und progreſſiven. Ohne den letztern fehlt das Treibende, ohne den erſtern verliert die Entwicklung Grund und Boden und überſtürzt ſich. Die Lehre von den ſittlichen Zuſtänden iſt aber, wie ſich ausweiſen wird, die Lehre von der ſittlichen Entwicklung, darum müſſen in dieſem Theile beide Faktoren zur Sprache kommen, der conſervative oder die Lehre von den Zuſtänden und der progreſſive, oder die Lehre von den Handlungen. Die Zuſtände ſind jedoch in der Entwicklung die Hauptſache, weil die Knotenpunkte, auf die ſich die Handlungen beziehen, oder von denen ſie ausgehen. Soweit alſo im Folgenden von den Handlungen die Rede iſt, werden ſie immer nur mit Beziehung auf die Zuſtände und nicht an und für ſich zur Sprache gebracht [1]). Man

---

1) Wir wollen hier ein für allemal bemerken, daß wenn jetzt die Lehre von den Zuſtänden abgehandelt wird, dieſes keineswegs ſo gemeint iſt, als ob die Handlungen ſchlechthin ausgeſchloſſen wären, ſo wenig als in der Lehre von den Vermögen von den Zuſtänden ganz abgeſehen werden konnte. Oder iſt die ſittliche Freiheit nicht ein Zuſtand? Das Leben läßt ſich nicht ſo mechaniſch in drei Theile zerlegen: Vermögen, Zuſtände und Handlungen, ſondern es iſt ein beſtändiges Ineinanderſein derſelben. Will aber die Darſtellung dieſes Lebens keine abſtrakte, unlebendige ſein, ſo wird auch ſie das organiſch Geeinte nicht mechaniſch trennen dürfen. Daß aber unſere Eintheilung ihre Berechtigung hat, davon liegt der Grund darin, daß Ein Moment je in einem Theile, ohne in Mechanismus und Abſtraktionen zn verfallen, vorzugsweiſe dargeſtellt werden kann.

nehme die Lehre von den Zuſtänden aus der Moral heraus, und die organiſche Entwicklung des ſittlichen Lebens wird zur Unmöglichkeit. Darin liegt ein Hauptvorzug der Moral des Herrn Profeſſor Hirſcher, daß er, nach dem Vorgang von Sailer, dieſem Theil ſeine Aufmerkſamkeit zugewandt hat. Nach unſerer Anſicht jedoch iſt auch er noch nicht weit genug gegangen, ſogar hinter Sailer zurückgeblieben, indem er die einzelnen Zuſtände nicht genug markirt, beſonders den der Rechtfertigung nicht, von der Rechtfertigung bis zur Vollendung aber gar keine geſonderte Zuſtände annimmt. Statt daß er einen Zuſtand zum andern fortführt und den niedern im höhern immer ſublimirter erſcheinen läßt, verallgemeinert er den erſten. Als Beiſpiel mag §. 421 des dritten Bandes dienen. Nachdem er zuvor von der Anbetung geſprochen, ſchließt er dieſe Materie mit den Worten: „denken wir uns nun die Anbetung Gottes als einen einzigen großen durch alle Heiligen hindurch gehenden Akt, ſo haben wir das Reich als inneres von dieſer erſten Seite vor uns.“ Allein dieſe Anbetung iſt nicht bei Allen die gleiche, ſo wenig als die Liebe, ſoll darum das ſittliche Leben nach ſeinem ganzen Umfang geſchildert werden, ſo darf man ſich mit der größt möglichen extenſiven Ausdehnung nicht begnügen, ſondern muß auch die verſchiedenen Grade der Intenſivität in's Auge faſſen. Thut man aber dieſes, ſo wird jede Tugend verſchiedene Stadien durchlaufen, die mit dem Geſammtzuſtand des Gerechten parallel gehen, d. h. man muß in der Rechtfertigung ſelbſt wieder verſchiedene Zuſtände unterſcheiden. Wir beſtreiten die Hirſcher'ſche Auffaſſung durchaus nicht als unwahr, da wir ja den Grundſatz geltend machten, der katholiſche Moraliſt müſſe das ſittliche Leben der Kirche, zu der auch die triumphirende gehört, beſchreiben, aber einſeitig ſcheint er uns aus den angegebenen Gründen.

Es iſt überhaupt eine auffallende Erſcheinung, daß ſeit der ſogenannten Reformation die Lehre von der Entwicklung des ſittlichen Lebens, die Lehre von den Zuſtänden, ſo oft ganz ver-

nachläßigt wurde und wir glauben, daß es zum Theil ſeinen Grund in dem Einfluß dieſer Reformation auf die katholiſche Moral hat. Nach lutheriſcher Lehre gibt es keine Entwicklung im ſittlichen Leben, die Vermehrung der Rechtfertigung wird gerade ſo geläugnet, wie die Vorbereitung auf dieſelbe. Mechaniſch ſteht Sünde und Glaube neben einander und gerade ſo mechaniſch ſtellten die Moraliſten Sünde und Tugend einander gegenüber.

§. 60.

Von der Steigerung und dem Verluſt der Zuſtände.

1) Die Zuſtände entſtehen einerſeits durch Handlungen, andererſeits ſind ſie von Gott eingegoſſen. Da nun, um zuerſt von den erworbenen Zuſtänden zu reden, Einer der Einwirkung des thätigen Princips mehr Einfluß geſtatten und ſich mehr nach ihm geſtalten kann, als der Andere, ſo kann auch in dem Einen der Zuſtand intenſiver ſein als in dem Andern. Zudem kräftigen die aus dem Zuſtande hervorgehenden Handlungen den Zuſtand ſelbſt wieder; wie der Magnet, indem er thätig iſt, ſeine Anziehungskraft nicht verliert, ſondern ſteigert. Die zweite Urſache der Steigerung liegt alſo in der Aktualiſirung des Zuſtandes durch entſprechende Handlungen. Aber blos ſolche Handlungen ſteigern ihn, die ihm nicht nur entſprechend ſind, ſondern noch übertreffen [1]. Eine große Kraft wird durch eine geringe Kraftäußerung nicht vermehrt, vielmehr vermindert. Wer daher in der Enthaltſamkeit bereits große Fortſchritte gemacht hat, wird durch einen unbedeutenden einmaligen Abbruch im Eſſen dieſe Tugend nicht vermehren.

---

1) In der Uebung ſittlicher Tugenden vermehren geringe Werke die Tugend nicht, aus der ſie entſpringen; umgekehrt ſchwächen ſie dieſelbe, wenn ſie ſehr gering ſind. So verſchwindet eine große Freigebigkeit, wenn ſie es bei kleinen und unbedeutenden Geſchenken bewenden läßt, und iſt keine Freigebigkeit mehr, ſondern Kargheit. Bei den Tugenden hingegen, die in der göttlichen Erbarmung ihren Urſprung haben, zumal in der Liebe, wirken alle Werke zur Vermehrung derſelben. Franz Sales von der Liebe Gottes l. 3. c. 2.

Von dieſer Aktualiſirung des Zuſtandes iſt auch die Steigerung der eingegoſſenen Zuſtände bedingt. Je mehr ſie der Begnadigte durch gute Werke bethätigt, deſto höher ſteigert er ſie. Sie ſollen nicht als unnützes Pfund vergraben werden, ſondern man ſoll damit wuchern und fünf andere dazu gewinnen. Es darf jedoch bei Vermehrung derſelben nicht Alles auf die menſchliche Thätigkeit reducirt werden, ſondern noch vielmehr iſt die größere oder geringere Gnadenertheilung von Seite Gottes in Anſchlag zu bringen. Der Geiſt theilt nemlich nach ſeinem Willen Dieſes oder Jenes mit. I. Cor. 12, 4. Wer aber auf der betretenen Bahn feſt fortwandelt, der mag ſeines Strebens Ziel ſo hoch ſetzen als er will, die Gnade wird ihm nicht mangeln. So viel nur immer unſer Glaube, mit dem wir hinzutreten, zu faſſen vermag, ſagt Cyprian, ſo viel ſchöpfen wir an überſprudelnder Gnade.

2) Was die Verminderung und den Verluſt der ſittlichen Zuſtände betrifft, ſo hängt derſelbe nach Thomas [1]) davon ab, ob das Subjekt deſſelben zerſtörbar iſt und ob die denſelben begründende Urſache ein Entgegengeſetztes hat. Wird in dem niedern Begehrungsvermögen durch Einwirkung des ſo beſchaffenen Willens ein Zuſtand geſetzt, ſo iſt natürlich, daß dieſer Zuſtand aufgehoben wird, wenn der denſelben begründende Wille eine andere Richtung einſchlägt und darum entgegengeſetzt auf daſſelbe einwirkt. Der Zuſtand wird zwar, beſonders wenn er ſehr feſtgewurzelt war, nicht ſo leicht, dennoch aber aus dem angeführten Grunde zerſtörbar ſein. Es iſt deßwegen eine immerwährende Reaktion gegen dieſe, den Zuſtand gefährdende, ihm entgegengeſetzte Potenzen von Nöthen. Wird dieſe unterlaſſen, ſo wachſen jene immer mächtiger heran und der Zuſtand wird dadurch anfänglich geſchwächt, zuletzt aufgehoben [2]). Wird er

---

1) S. 1. 2. 53. 1.

2) Dictum est, quod habitus per se corrumpuntur, vel diminuuntur ex contrario agente. Unde quorumcunque habituum contraria subcrescunt per

alſo durch Ablaſſen von der denſelben ſteigernden Thätigkeit geſchwächt und vermindert, ſo wird er, weil durch dieſe Nachläſſigkeit die feindlich einwirkenden Potenzen in ihrem Wachsthum nicht niedergehalten werden, von dieſen endlich überwältigt.

Wie jedoch die Entſtehungsweiſe der erworbenen Zuſtände eine andere iſt, als die der eingegoſſenen, ſo auch ihr Verluſt. Die erworbenen Zuſtände entſtehen allmählig und verlieren ſich allmählig, die eingegoſſenen entſtehen auf einen Schlag und gehen ebenſo verloren, wenn ihr Verluſt wie ihr Empfang auch vorbereitet wird. Hätte der eingegoſſene Zuſtand den Menſchen ſo durchdrungen, daß jede Regung der Seele von ihm beherrſcht, jede einzelne Handlung durch ihn auf Gott bezogen würde, dann wäre der Verluſt deſſelben undenkbar. Frei iſt zwar der Menſch auch dann noch, aber die Sünde hätte keinen Anknüpfungspunkt mehr, ſie wäre ganz und gar aus dem Gebiete eines ſolchen Willens ausgeſchloſſen. Dieſe Vollkommenheit tritt jedoch in dieſem Leben nie ein, deßwegen kann der Erdenpilger die eingegoſſenen Zuſtände verlieren, nicht aber der Verklärte. Der Sterbliche bringt es nie dahin, daß er ſein ganzes Thun, d. h. jede einzelne Handlung aktuell auf Gott bezieht, thut er das aber nicht und bringt er es nicht dahin, ſo kann er offenbar etwas dem eingegoſſenen Zuſtand Widerſprechendes thun, wodurch er denſelben verliert, und das iſt die Todſünde. Setzten wir vorhin auseinander, daß die erworbenen Zuſtände geſchwächt, vermindert und ſo allmählig verloren gehen, während die eingegoſſenen Zuſtände mit einem Schlag zerſtört werden, ſo kehrt derſelbe Satz jetzt wieder, wenn wir ſagen, durch eine einzige Todſünde wird der eingegoſſene Zuſtand aufgehoben. Das iſt bei den erworbenen Zuſtänden nicht der Fall, denn eine Handlung vermag einen durch mehrere Handlungen erlangten Zuſtand

---

temporis tractum, quae oportet subtrahi per actum ab habitu procedentem, hujusmodi habitus diminuuntur, vel etiam tolluntur totaliter per diurnam cessationem ab actu. Thom. 1. 2. 53. a 3.

nicht aufzuheben, wohl aber kann eine Handlung eine andere vernichten. Der eingegoſſene Zuſtand iſt nun allerdings auch ein Zuſtand, der aber nicht durch die Thätigkeit des Menſchen, ſondern durch die Thätigkeit Gottes geſetzt iſt und der, wie ſpäter deutlich werden wird, nicht blos in der Fertigkeit der Vermögen, ſondern in der Mittheilung der Uebernatur liegt. Zieht darum Gott ſeine gnadenvolle Thätigkeit zurück, vermöge der er die Uebernatur mittheilt, ſo hört auch der eingegoſſene Zuſtand auf. Das Angeſicht des Menſchen wird von der Sonne nimmer beſchienen, ſobald er ſich von ihr abkehrt, und ſo leuchtet ihm auch die Gnadenſonne nimmer, ſobald er ſich durch eine Todſünde von Gott abkehrt. Darum ſagt auch Auguſtinus, ſo lange der Menſch vor Gott wandelt, wird er erleuchtet, ſobald er ſich aber von ihm abkehrt, wird er verfinſtert. Er wendet ſich aber von ihm ab, nicht durch räumliche Entfernung, ſondern durch Abkehr des Willens [1]). Eine natürliche Geneigtheit zu einer Tugend, z. B. der Liebe, mag auch nach der Todſünde noch bleiben, die von der oftmaligen Uebung derſelben im Gnadenſtand herrühren kann und die wir deßwegen ein Ueberbleibſel eines ~~erworbenen~~ eingegoſſenen Zuſtandes nennen möchten, das eigentlich Uebernatürliche aber, das was die Liebe zur Charitas macht, das Eingegoſſene an ihr, geht plötzlich verloren. Bei Gott gilt der Satz: wer nicht mit mir iſt, iſt wider mich, er iſt dem Menſchen nicht halb zugethan, halb nicht, ſondern ganz oder gar nicht. So viel über das Allgemeine, ſpäter werden wir den hier abgeriſſenen Faden wieder aufnehmen.

§. 61.

Eintheilung der Zuſtände.

Die Zuſtände diſponiren die Vermögen zum feſten und geläufigen Handeln, ſo zwar, daß ſie als zu den Vermögen hinzu=

---

1) Aug. 8. sup. Gen. c. 12.

kommende Beſchaffenheiten die nächſte Urſache der Handlungen ſind. Da aber wie die Frucht ſo der Baum, ſo werden auch die Zuſtände derſelben Beſchaffenheit ſein, wie die Handlungen. Dieſe ſind nun aber entweder gut oder bös [1]), deßwegen gibt es auch zwei Hauptzuſtände, einen guten und einen böſen, oder den der Gnade und der Sünde. Da aber der eine in den andern übergehen kann und übergeht, wenn auch nicht ſtetig, ſo doch dispoſitiv, ſo werden ſich wieder zwei Zuſtände finden, von denen der eine, obwohl ſelbſt zum Stand der Sünde gehörend, den Uebergang von ihm in den der Gnade, der andere, obwohl zum Stand der Gnade gehörend (denn es gibt ſo wenig gleichgültige Zuſtände als gleichgültige Handlungen) den Uebergang von ihm zu dem der Sünde vorbereitet. Der erſte iſt der Zuſtand der Buße, der zweite der Zuſtand der Lauigkeit. Endlich werden die zwei Hauptzuſtände, da ſowohl die Sünde als die Gnade eines Wachsthums und einer Steigerung fähig iſt, nach dem Geſetze jeder Bewegung in erſter Ordnung ſich vom alten Ziele entfernen, in zweiter ſich dem neuen nähern und in dritter in dem erlangten ruhen. Wenden wir dieſes Geſetz auf den Gnadenſtand an, ſo iſt die Entfernung vom alten Leben und die Anziehung eines neuen Menſchen mit der Rechtfertigung gegeben, durch die Vervollkommnung nähert ſich der Gerechtfertigte der Seligkeit und durch die Vollkommenheit ruht er in ihr, ſo weit es dem Sterblichen möglich iſt. Der Sünder hingegen entfernt ſich durch die Todſünde oder Gottentfremdung von dem Stand der Gnade, nähert ſich durch die Laſterhaftigkeit dem neuen Ziele und ruht in ihm durch Unbußfertigkeit, ſoweit ſie ſich in dieſem Leben findet.

Damit glauben wir die Knotenpunkte in der Entwicklung des ſittlichen Lebens markirt angegeben zu haben, und nach dieſem Schema ſollte nun die Entwicklung ſelbſt dargeſtellt werden. Wir bleiben jedoch dieſer Eintheilung nicht ganz treu, um dieſen

---

1) cf. Einleitung.

Theil, der uns jetzt ſchon mehr als lieb angewachſen iſt, nicht noch mehr auszudehnen, ſondern werden, anſtatt den Zuſtand der Lauigkeit eigens abzuhandeln, die allernothwendigſten Materien deſſelben an verſchiedenen Orten einſchieben.

B. Von den ſittlichen Zuſtänden im Beſondern.

Erſter Abſchnitt.

Zuſtand der Sünde.

Erſte Abtheilung.

Von der Sünde im Allgemeinen.

Erſtes Kapitel.

Weſen und Eintheilung der Sünde.

§. 62.

Weſen der Sünde.

Die Sünde iſt das Selbſt, das frei geboren und für Gott geſchaffen ſich von Gott weg und zu ſich ſelbſt kehret [1]). Sailer Moral I. 258.

Der heil. Auguſtinus definirt die Sünde als ein dem ewigen Geſetze widerſprechendes Reden oder Thun oder Begehren [2]),

---

1) Peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem aeternam. Aug. contra Faust. 22. 27. Im Weſentlichen hiemit übereinſtimmend ſagt Ambroſius: quid est enim peccatum, nisi transgressio legis divinae et coelestium inobedientia mandatorum. de parad. c. 8.

2) I. Joh. 3. 4.

eine Definition, der beinahe alle Theologen gefolgt ſind. Er faßt die Sünde als Uebertretung des ewigen Geſetzes, weil dieſes die Grundlage und Quelle aller Geſetze iſt. Die menſchliche Vernunft iſt zwar der nächſte Maaßſtab für die menſchlichen Handlungen, dieſer Maaßſtab hat aber als unzulänglich ſelbſt wieder ſein Correctiv und Urbild in der göttlichen Vernunft. Eine Handlung, die darum dem ewigen Geſetze conform iſt oder widerſpricht, muß auch der menſchlichen entſprechend oder widerſprechend ſein, aber nicht umgekehrt. Die menſchliche Vernunft kann, durch die Sünde zerrüttet, auch ein falſcher Maaßſtab werden. Ferner iſt das ewige Geſetz umfaſſender als das in der Vernunft ruhende Naturgeſetz und iſt darum auch Norm für ſolche Handlungen, die über die Sphäre des Naturgeſetzes hinausliegen. Das höchſte Criterium für eine Handlung iſt deßwegen das ewige Geſetz, ſo zwar, daß die Handlung, welche dieſem Geſetze widerſtreitet, ſündhaft iſt. Der menſchliche Wille iſt nemlich verbunden, dem höheren Willen entſprechende Handlungen zu vollbringen. Handelt er dieſem Willen entgegen, ſo hat er die Ordnung verkehrt und iſt ſelbſt verkehrt. Der verkehrte Gebrauch des freien Willens und damit die Verachtung des göttlichen, das und nichts Anderes iſt die Sünde.

Wie im erſten Theil angeführt, manifeſtirt ſich aber das ewige Geſetz auf doppelte Weiſe, als Naturgeſetz und poſitiv göttliches (vom menſchlichen ſehen wir jetzt noch ab). Man kann daher die Sünde auf eine doppelte Weiſe auffaſſen, ſo wie ſie dem Naturgeſetz, oder ſo, wie ſie dem göttlichen Geſetze widerſpricht, und dadurch bekommen wir für eine und dieſelbe Sache eine zweifache Betrachtungsweiſe, die philoſophiſche und theologiſche[1]).

Vorerſt beſchäftigt uns die erſte oder philoſophiſche Auf-

1) Ad quintum dicendum, quod a theologis consideratur peccatum praecipue secundum quod est offensa contra deum; a philosopho autem morali, secundum quod contrariatur rationi. Th. 1. 2. 71. 6.

faſſung der Sünde. Dieſe ſieht die Sünde als Widerſpruch gegen die Vernunft oder Natur an[1]), wie ſie dieſes auch iſt. Wenn ſie die Natur nicht verkehrt, ſagt Auguſtinus, ſo iſt ſie nicht Sünde[2]). Die Unnatur liegt aber in dem unvernünftigen Gebrauch der an ſich guten Dinge. Dieſe Dinge ſind theils die eigenen Vermögen und Kräfte des Menſchen, theils äußere Güter. Der Gebrauch der eigenen Vermögen iſt gegen die Natur, ſobald die niedern über die höhern herrſchen, wenn die Sinnlichkeit den Willen mit ſich fortreißt, ſtatt daß dieſer jene im Zaume hält. Der Gebrauch der äußern Dinge iſt ſündhaft, wenn wir durch ſie vom höhern Geiſtigen abgezogen werden, wenn man ihnen mehr anhängt als dem Himmliſchen. Iſt ja auch dieſes gegen die in die Natur gelegte Ordnung und darum Verkehrung derſelben in Unnatur.

So weit läßt ſich gegen dieſe Betrachtungsweiſe gar nichts einwenden, ſie iſt wahr, aber nicht vollkommen. Hält man ſie jedoch ausſchließlich feſt und will man ihr volle Wahrheit vindiciren, dann wird ſie irrig und ſo kam man auf die ſ. g. philoſophiſche Sünde. In der Dogmatik wird die natürliche Theologie nicht als falſch und unberechtigt verworfen, ſondern als abſtraktes Moment aufgenommen. Sie bleibt aber bei ihr auch nicht ſtehen und darf es nicht, ſondern vom Lichte des Glaubens erleuchtet ſchreitet ſie vom Monotheismus zur Trinität weiter. Ganz daſſelbe Verfahren muß auch die Moral geltend machen, weil ſie auf denſelben Principien fußt. Sie verwirft die philoſophiſche Betrachtungsweiſe der Sünde nicht als falſch, ſondern nimmt ſie als wahr, aber unvollkommen an und ver-

---

1) Homo constituitur per animam rationalem. Et ideo id, quod est contra ordinem rationis, proprie est contra naturam hominis, in quantum est homo. Th. 1. 2. 71. a 2.

2) Respondeo dicendum, quod voluntas aliter se habet ad bonum, et aliter ad malum. Ex natura enim suae potentiae inclinatur ad bonum rationis, sicut ad proprium objectum; unde et omne peccatum dicitur esse contra naturam. Th. 1. 2. 78. a 3.

vollkommnet und verklärt ſie durch ihre Auffaſſung, der gemäß die Sünde nicht nur Unnatur, ſondern auch Beleidigung Gottes iſt. Einige Moraliſten überſahen dieſes und fielen dadurch in den ſchon angeführten Irrthum einer philoſophiſchen Sünde. An die angegebene doppelte Auffaſſung ſich anlehnend behaupteten ſie, es gebe Sünden, die keine Beleidigung Gottes, ſondern blos Unnatur ſeien. Wer von Gott überhaupt nichts wiſſe, oder nicht an ihn denke, wenn er ſündige, beleidige ihn auch nicht und verdiene darum keine ewige Strafe [1]). Wäre die Sünde blos Uebertretung des Naturgeſetzes und deſſen Urheber nicht Gott, dann wäre allerdings ſeine Uebertretung keine Beleidigung Gottes. Allein die Sünde iſt Uebertretung des ewigen Geſetzes, das ſich im Naturgeſetz einer und dem poſitiv göttlichen andererſeits manifeſtirt. Gott iſt Urheber beider, wird daher das Naturgeſetz übertreten, ſo wird der Urheber deſſelben, d. h. Gott verachtet und beleidigt. Idem enim contrariatur Deo et rationi, cujus lumen a Deo derivatur [2]).

Von dieſem Geſichtspunkt, der die Sünde hauptſächlich als Beleidigung Gottes faßt, dabei aber den andern, daß ſie Unnatur ſei, nicht verwirft, geht die theologiſche Betrachtungsweiſe aus. Auf die philoſophiſche, als die allgemeinere, abſtrakte baſirt knüpft ſie da an, wo jene ſich vollendet und ſagt: die Sünde beſteht in der Bevorzugung des Geſchöpfes mit Hintanſetzung des Schöpfers [3]). Ver-

---

1) Alexander VIII. ſprach über folgende Sätze das Anathem: peccatum philosophicum seu morale est actus humanus disconveniens naturae rationali et rectae rationali; theologicum *vero* et mortale est transgressio libera legis divinae; philosophicum, quantumvis grave in illo, qui deum vel ignorat vel de deo actu non cogitat, est grave peccatum, sed non est offensa dei, neque peccatum mortale dissolvens amicitiam dei neque aeterna poena dignum.

2) Thom. 1. 2. 48. a 1. ad 2.

3) Assentior, omnia peccata hoc uno genere contineri, cum quisque avertitur a divinisque vereque manentibus atque ad mutabilia atque incerta convertitur. Aug. de lib. arb. I. 16.

nachläßigung und Verachtung Gottes iſt aber offenbar eine Beleidigung deſſelben. Effective und physice, wie ſich die Moraliſten ausdrücken, kann Gott freilich nicht beleidigt werden. „Wenn du ſündigeſt, was ſchadeſt du ihm? und wenn ſich häufen deine Miſſethaten, was thuſt du wider ihn?“ Hiob 35, 6. Das bleibt aber deßungeachtet ſtehen, daß wenn die Sünde auch keine Beeinträchtigung des göttlichen Weſens ſo doch eine Verachtung ſeines Willens und Geſetzes iſt. „Wer immer eine würdige Sache einer unwürdigen nachſetzt, thut ihr Unrecht an, welches um ſo größer iſt, je würdiger die Sache. Wer aber einen zeitlichen Gegenſtand zu ſeinem Endziel macht, was jeder Todſünder thut, ſtellt damit, wenigſtens ſeiner Werthſchätzung nach (quantum ad affectum suum), die Creatur über den Schöpfer“ [1]).

Ohne Schwierigkeit ergibt ſich aus dem Geſagten, daß ſich das Weſen der Sünde in der Abkehr und Trennung von Gott concentrirt [2]). „Eure Miſſethaten ſcheiden euch von eurem Gott und eure Sünden verbergen ſein Antlitz vor euch.“ Jeſaia 59, 2. In dieſer Negation allein beſteht aber die Sünde nicht, ſondern dem negativen Verhalten gegen Gott entſpricht ein poſitives gegen die Creatur, das dann in ſeiner Rückwirkung die negative Abkehr zu einem poſitiven Widerſtreben macht [3]). Der verlorene Sohn verlangt ſein Erbe und dann verläßt er ſein väterliches Haus.

---

1) Thom. de veritat. q. 21. a 2.

2) Sünde iſt nach der Wortbedeutung etwas, was ausgeſühnt zu werden bedarf. Dadurch wird zu verſtehen gegeben, daß jede Sünde eine Art Entzweiung des Menſchen mit Gott iſt, alſo nicht aufgehoben werden kann, als durch Einswerdung des Entzweiten mit Gott, d. h. durch Ausſöhnung. Sünde kann vielleicht noch beſſer abgeleitet werden von Sondern, Abſondern: demnach wäre ſie ſchon dem Wortſinne nach Trennung von Gott. Sailer, Moral I. 239.

3) Unde non est privatio pura, sed est quidam habitus corruptus. Thom. 1. 2. 72. a 1. ad 1. Wir führen dieſe Worte, die ſich noch durch viele Parallelſtellen vermehren ließen, beſonders darum an, weil z. B. J. Müller die Anſicht hat, die katholiſche Kirche faſſe die Sünde, beſonders die Erbſünde, als pure Privation. Von der Erbſünde aber gebraucht Thomas dieſe Worte.

Hier haben wir beide Momente der Sünde bei einander. Das Verlangen des Erbtheils iſt das Poſitive, die Zukehr zur Creatur, das Verlaſſen der Heimath aber iſt das Negative, die Abkehr von Gott. Es läßt ſich auch leicht nachweiſen, daß, da es nur Schöpfer und Geſchöpf gibt, die Abkehr vom Schöpfer nothwendig die Zukehr zum Geſchöpfe zur Folge haben muß. Die Abkehr kann jedoch nicht das Erſte ſein, denn ohne Veranlaſſung hätte das Geſchöpf nimmer das Band, das es an ſeinen Schöpfer knüpft, zerriſſen. Das erſte Moment wird daher die Zukehr zum Geſchöpfe ſein, aber blos der Zeit, nicht auch dem Werthe nach. Es war eine Controverſe, ob die Sünde mehr in der Abkehr von Gott (aversio) oder mehr in der Zukehr zur Creatur (conversio) liege. Ohne Anſtand entſcheiden wir uns für das Erſtere, denn die Zukehr zu den Geſchöpfen iſt blos darum wahrhaft Sünde, weil und wenn ſie die Abkehr zur Folge hat. Dieſe, die Abkehr, iſt das delictum nach Auguſtins Erklärung [1]).

Wie ſchon in der Einleitung gezeigt, übt die Creatur, als von Gott geſchaffen, einen Reiz auf den Menſchen, beſonders das Ich, dieſes Ebenbild Gottes. Wendet er ſich dieſem ſo zu, daß er es zum Centrum ſeines Sinnens und Denkens macht, ſo iſt die erſte Folge, daß er die ganze Außenwelt auf ſich bezieht. Was er begehrt und verabſcheut, begehrt und verabſcheut er als ſeinem Ich zuſagend oder widerſprechend. Alle Uebertretungen und Sünden wurzeln daher in ihrem letzten Grunde in der Selbſtſucht. Verhärtet der Menſch aber auf dieſe Weiſe ſein Ich zum Centrum, und kann in einem Kreiſe nur ein Centrum ſein, ſo muß er Gott, den Mittelpunkt und die Quelle ſeines Lebens, verlaſſen. Aber nicht nur ein einfaches Verlaſſen iſt es, ſondern dem göttlichen Worte gemäß: wer nicht mit mir iſt, iſt

---

1) Fortassis peccatum est perpetratio mali, delictum autem ***desertio boni***. Nam ipsum vocabulum si discutiatur, quid aliud erit delictum, quam ***derelictum*** et qui delinquit, qui derelinquit nisi bonum. Aug. Quaest. 20. in Levit.

wider mich, geſtaltet ſich dieſes Abkehren zu einem feindlichen Widerſtreben. Alle dieſe Momente faßt die deutſche Theologie, den Begriff der Sünde erklärend, ſchön ſo zuſammen: die Schrift, der Glaube und die Wahrheit ſpricht: die Sünde ſei nichts anderes, denn daß ſich die Creatur abwendet von dem unwandelbaren Gute zu dem wandelbaren. Das iſt, daß ſie ſich kehret von dem Vollkommenen zum Unvollkommenen und Stückwerk und allermeiſt zu ihr ſelbſt. Nun merke, wenn die Creatur ſich annimmt etwas Gutes, oder ihr daſſelbe zueignet, als Weſens, d. i. daß ſie meinet, ſie habe ihr Weſen von ihr ſelbſt und will etwas ſein, da ſie doch nichts iſt, Lebens, d. i. daß ſie meinet, ſie lebe von ihr ſelber, Erkennens, daß ſie meinet, ſie wiſſe und vermöge viel und kurz all das, das man Gut nennt, daß ſie daſſelbe ſei, oder daſſelbe ihr eigen ſei, ſo kehret ſie ſich ab. Denn was that der Teufel anders, oder was war ſein Abkehren, oder ſein Fall anders, denn daß er ſich annahm, er wäre auch etwas und wollte etwas ſein und etwas wäre ſein und ihm gehörte auch etwas zu. Dieſes Annehmen, daß er auch etwas ſein wollte, ſein Ich d. i. eigene Liebe, ſein Mich d. i. eigener Wille, ſein Mir d. i. eigene Ehre, ſein Mein d. i. ſein eigen Gut; das war ſein Abkehren und ſein Fall, alſo iſt es noch. cap. 2.

§. 63.

Eintheilung der Sünde in Todſünden und läßliche Sünden.

Die wichtigſte und tiefgreifendſte Eintheilung der Sünden iſt die in läßliche und Todſünden.

Die Sünde beſteht in der Abkehr von Gott und in der Zuwendung zu dem Geſchöpfe. Betrachten wir beide Momente dieſes Begriffes in ihrem gegenſeitigen Verhältniſſe, ſo hat die Abkehr nothwendig die Zukehr zur Folge. Das Endziel oder das höchſte Gut iſt das Princip des Handelns (cf. § 1). Wendet ſich daher der Wille von dem wahren Endziel, Gott, ab, ſo muß er ſich ein anderes ſetzen, weil er ohne ein ſolches gar

nicht thätig iſt, da es aber außer dem Schöpfer nur Geſchöpfe und außer dem Unendlichen nur Endliches gibt, ſo muß er ſich den Geſchöpfen in der Art zukehren, daß er ſie zum Endziel ſeiner Thätigkeit macht. Dieſes gilt jedoch nicht umgekehrt. Wer ſich dem Geſchöpf zuwendet, kehrt ſich darum nicht immer und nothwendig von Gott ab. Der Wille kann ſich nemlich dem Geſchöpfe zuwenden, ohne daß er es zugleich zum Endziel ſeines Thuns und Laſſens nimmt. Er kann ſich vielmehr zu dieſem, als etwas Untergeordnetem, hinneigen, und dennoch in Gott, als dem Endziel, wurzeln. Darin liegt nun eine unmittelbar aus dem Begriff der Sünde abgeleitete Verſchiedenheit derſelben. Die, welche die Abkehr von Gott verurſachen, ſind Todſünden, die, welche in der Zukehr, ohne Abkehr, beſtehen, nennt man läßliche Sünden.

§. 64.

Die Todſünde.

1) Die Handlung (factum vel dictum vel concupitum), durch welche der Menſch Gott als das höchſte Gut verläßt, iſt Todſünde. Jede Sünde iſt Verkehrung der Ordnung, wird ſie aber ſo groß, daß das Unterſte zu oberſt geſtellt, das Princip ſelbſt alſo verlaſſen und ſelbe von Grund aus zerſtört wird, ſo kann ſie aus ſich ſelbſt nimmer hergeſtellt werden, ſie iſt irreparabel [1]). Wenn im Lebensprozeß eine ſolche Störung vor-

---

1) Harleß polemiſirt in ſeiner chriſtl. Ethik, 2ter Abdruck S. 113, gegen die Unterſcheidung von peccata venialia et mortalia, in den Worten: die Unterſcheidung von peccata v. et m. iſt, wie längſt anerkannt, in dieſer Form unzuläſſig. Man beachte es, „in dieſer Form." Die Form aber, die er meint, iſt, als ob die Todſünden die Hoffnung auf Vergebung ausſchließen. Wir wiſſen zwar nicht, ob irgend eine proteſtantiſche Sekte dieſen Begriff mit der Todſünde verbunden hat. Meint aber Harleß, das ſei die Lehre der kath. Kirche von der Todſünde, ſo können wir ihn verſichern, daß ſein Kampf ein Windmühlenkampf iſt. Das hat die Kirche nie und nirgends gelehrt, daß die Todſünde die Hoffnung auf Vergebung ausſchließe. Thomas ſagt ausdrücklich:

kommt, die das Lebensprincip ſelbſt angreift, ſo kann ſich der Organismus nimmer aus ſich ſelbſt ergänzen und heilen, die Störung iſt tödtlich. Dieſe Benennung, auf das geiſtige Leben übertragen, hat der Sünde, durch welche ſich der Wille von Gott, dem Lebensprincip der Seele, abwendet, den Namen Todſünde gegeben. Der nicht zum Tode ſündigt, dem kann darum das Leben wieder hergeſtellt werden. „Es gibt (aber auch) eine Sünde zum Tode; und für dieſe, ſage ich, daß Niemand bitten ſoll. Alle Ungerechtigkeit iſt Sünde, und es gibt eine Sünde zum Tode.“ I. Joh. 5, 16. 17. Nicht nur die Unterſcheidung zwiſchen Tod- und läßlichen Sünden iſt demnach in der heiligen Schrift begründet, ſondern ſogar der Sprachgebrauch. Was nemlich die Unterſcheidung ſelbſt betrifft, ſo ſagt Johannes ſogleich im folgenden Vers: „Wir wiſſen, daß Jeder, der aus Gott geboren iſt, nicht ſündigt, ſondern die Geburt aus Gott bewahrt ihn.“ Andererſeits iſt es aber auch Ausſpruch der Schrift, daß der Gerechte des Tages ſiebenmal fällt, und derſelbe Apoſtel bemerkt in dem nämlichen Briefe, cap. 2, 8.: „Wenn wir ſagen: wir haben keine Sünde, ſo verführen wir uns ſelbſt und die Wahrheit iſt nicht in uns.“ Thut man dem Evangelium keine Gewalt an, ſo muß man ſagen: in dem Gerechten iſt einerſeits Sünde, andererſeits keine Sünde [1].

---

secundum hoc mortale et veniale opponuntur, sicut reparabile et irreparabile: et hoc dico per principium interius, non autem per comparationem ad *virtutem divinam*, quae omnem morbum et corporalem, et spiritualem potest reparare. Th. 1. 2. 88. a 1. Daß ſie aber nicht per principium interius reparabel ſei, das wird der die Freiheit läugnende Hr. Profeſſor unbedingt zugeben. So verſteht man übrigens proteſtantiſcher Seits die katholiſche Lehre. Hören ſie etwas von irreparabile, ſo nimmt man ſich nicht die Mühe, der Sache nachzuforſchen, ſondern überſetzt es: ſie ſchließe die Hoffnung auf Vergebung aus. Sodann wird die eigene Unwiſſenheit, die man aber katholiſche Lehre nennt, unter Beifallklatſchen des Publikums, abgethan.

1) Quamobrem, in quantum deo nostro fide, spe et charitate connectimur, et eum, in quantum possumus, imitamur, non peccamus, sed filii dei sumus: in quantum autem ex occasione carnalis infirmitatis, quia nondum morte resoluta, nondum resurrectione mutata est, motus reprehen-

Ein Widerſpruch, der ſich nur dadurch löst, daß man zwiſchen Sünde und Sünde unterſcheidet und demnach mit der katholiſchen Kirche lehrt: in dem Gerechten iſt keine Todſünde und darum auch nichts Verdammenswerthes. Röm. 8, 1., wohl aber ſind ſie noch und bleiben mit läßlichen Sünden bis zum Lebensende behaftet. „Die nemlich Kinder Gottes ſind, lieben Chriſtus; die ihn aber lieben, halten, ſeinem eigenen Zeugniß gemäß, ſeine Gebote, was ſie mit Gotteshilfe auch wirklich können. Wenn nemlich auch die Heiligſten und Gerechteſten in dieſem ſterblichen Leben in leichte wenigſtens, und tägliche Sünde, die man läßliche nennt, fallen, ſo hören ſie deßwegen nicht auf, Gerechte zu ſein. Denn das Rufen der Gerechten: vergib uns unſere Schulden, iſt ebenſo demüthig als wahr.“ Trdt. 6, 11.

Man könnte der Anſicht werden, auch in Beziehung auf die Größe der Sünden gebe es blos dieſe zwei, nemlich läßliche und Todſünden. Dem iſt aber nicht ſo. Die Todſünden (dasſelbe gilt von den läßlichen) ſind wieder unter ſich verſchieden, je nachdem ſie mehr oder weniger von Gott abwenden [1]). Faſſen

---

sibiles improbique subrepunt, peccamus: Quod utique fateri nos convenit; ne dura cervice, non languoris nostri sanitatem, sed damnationem superbiae mereamur. Unde utrumque verissime scriptum est: et qui natus est ex deo, non peccat: et quod in eadem Joannis epistola legimus, si dixerimus, quia peccatum non habemus, nosmetipsos decipimus, et veritas in nobis non est. Illud enim ex primitiis novi hominis, hoc ex reliquiis veteris dictum est: utrumque enim agimus in hac vita. Paulatim autem novitas accedit et paulatim vetustate cedente succedit. Aug. sermo 351. de poenitent. c. 6.

1) Daß die eine Sünde kleiner, die andere größer, die eine leichter, die andere ſchwerer iſt, wird dem Unbefangenen von ſelbſt einleuchten, wenn man ihn auch nicht an die Stelle der Schrift erinnert, wo der Herr davon ſpricht, daß man den Splitter in dem Auge des Bruders, den Balken im eigenen Auge aber nicht ſehe. Luc. 6, 41. Iſt aber die eine Sünde ſchwerer, die andere leichter, ſo fordert die göttliche Gerechtigkeit auch eine leichtere und ſchwerere Strafe. Der Eine wird des Gerichtes, der Andere des hohen Rathes, der Dritte des hölliſchen Feuers ſchuldig, Math. 5, 22., je nach der Größe der Schuld.

wir, um es deutlicher zu machen, die Sünde als Widerſpruch gegen die Vernunft oder Natur, ſo iſt die Sünde die größte, welche den Menſchen der Vernunft ganz beraubend ſich bis zum Wahnſinn ſteigert. Daß von der einfachen Abkehr von der Vernunft bis zur Beraubung derſelben im Wahnſinn viele Mittelſtufen liegen, bedarf keines Beweiſes. Ebenſo liegt zwiſchen der Losſagung von Gott durch Uebertretung eines ſeiner Gebote, und in der völligen Trennung von ihm durch Gottesläugnung und Gotteshaß, eine weite Kluft, innerhalb welche die verſchiedenen Grade von Todſünden fallen.

2) Haben wir bisher mehr den objektiven Charakter (ex genere suo) im Auge gehabt, ſo müſſen wir jetzt auch die ſubjektive Seite (ex accidente) der Todſünde hervorkehren.

Zur Todſünde gehört nothwendig, daß ſie mit Wiſſen und Willen vollbracht ſei. Da gibt es aber Abſtufungen von der vollen Gebundenheit der Vernunft und des Willens im Wahnſinn bis zur reifen Ueberlegung und Abſichtlichkeit. Ein weites Feld für den Theologen, um, ſo viel es möglich iſt, die Grenzen anzugeben, wo die Sünde nicht zugerechnet werden kann, wo ſie Tod- oder läßliche Sünde wird. Im Verlauf des Kapitels kommen wir im Einzelnen darauf zu ſprechen, und es mag darum hier genügen, die Grundlinien zu verzeichnen und dem Leſer die Hauptpunkte zu markiren.

a) Die zu einer Todſünde erforderliche Aufmerkſamkeit (advertentia) des Geiſtes. Die Anſichten der Moraliſten ſind beſonders darüber getheilt, ob zur Begehung einer Todſünde eine aktuelle Aufmerkſamkeit nothwendig ſei, oder aber eine virtuelle (die Erklärung dieſer Ausdrücke cf. Einleitung) hinreiche; daß völlige Unwiſſenheit von der Sünde entſchuldige, halbes Wiſſen die läßliche Sünde, volles Wiſſen in einer bedeutenden Sache aber die Todſünde bilde, darüber herrſcht kein Zwieſpalt. Das volle Wiſſen aber theilt man, wie angeführt, in ein virtuelles und aktuelles ein, und von dieſem

letztern behaupten nun Einige, daß es zur Begehung einer Todſünde nothwendig ſei [1]. Mit Recht läugnet dieſes Liguori und führt mehrere Fälle an, in denen die bloße advertentia virtualis eine Todſünde conſtituirt. Dieſe Fälle ſind, wenn die Unwiſſenheit eine gewollte iſt, a) entweder aus Nachläßigkeit, b) oder aus Leidenſchaft, c) oder aus böſer Gewohnheit, d) oder Leichtſinn beim Handeln. Die Ausführung wird in den folgenden Paragraphen gegeben, wohin wir verweiſen.

b) Die Zuſtimmung des Willens. Daß zur Todſünde die volle Zuſtimmung des Willens gehöre, iſt allgemeine Lehre. Zur gründlichen Erörterung dieſer wichtigen Materie mag das Folgende dienen. Der Wille kann ſich gegen das von der Vernunft vorgeſtellte Objekt auf dreifache Weiſe verhalten. Entweder ſtimmt er einfach zu, oder er widerſteht ſchlechtweg, oder er thut keines von beiden, ſondern verhält ſich paſſiv (negative). Darüber herrſcht nun eine Controverſe, ob dieſes paſſive Verhalten in der Verſuchung Sünde und was es für eine ſei. Die getheilten Meinungen laſſen ſich unter drei Geſichtspunkte bringen. Die Rigoriſten behaupten, ein Solcher begehe eine Todſünde, ſelbſt wenn auch keine Gefahr zur Einwilligung da ſei, weil der Wille nicht nur zum nicht Einwilligen, ſondern zum Widerſtehen (durch Gebet, Betrachtung der letzten Dinge, des Leidens Chriſti ꝛc.) verpflichtet ſei. Dieſen entgegen meinen einige wenige Laxiſten, wenn

1) Man ſieht hier den Grund, warum die älteren Theologen ſo vielfältig diſtinquirten. Der Unterſchied zwiſchen Todſünde und läßlicher Sünde iſt in der Praxis äußerſt wichtig, je genauer die Grenzen gezogen ſind, deſto leichter iſt zu entſcheiden. Eine Zeit, die den Unterſchied von Tugend und Laſter zu einem fließenden machen will, der müſſen freilich derartige Diſtinktionen Spitzfindigkeiten ſein. Wie ſchwer es übrigens ſei, zu beſtimmen, ob eine Sünde unter die läßlichen oder tödtlichen fällt, mag durch folgende zwei Auktoritäten bewährt werden. Auguſtin in enchir. c. 17. ſagt: quae sint levia et quae gravia, non humano sed divino sunt pensanda judicio. Und Thomas quodlib. 9. 715. Omnis quaestio, in qua de peccato mortali quaeritur, nisi expresse veritas habeatur, periculose determinatur.

keine Gefahr zur Einwilligung vorhanden ſei, ſo ſei dieſes paſſive Verhalten nicht einmal läßliche Sünde. Die dritte und nach Liguori wahre Anſicht erklärt dieſes Verhalten, auch wenn keine Gefahr der Einwilligung zu befürchten ſei, für eine läßliche Sünde. Dabei bemerken jedoch dieſe Moraliſten, daß dieſes von dem Verhalten in fleiſchlichen Verſuchungen nicht gelte. Dieſen müſſe man unter einer Todſünde poſitiv widerſprechen, weil ſie meiſtens, wenn das nicht geſchieht, die Zuſtimmung des Willens mit ſich führen [1]).

§. 65.

Die läßliche Sünde.

Durch die läßliche Sünde wird, wie durch die Todſünde, eine Störung der von Gott geſetzten Ordnung bewirkt. In dieſer Ordnungswidrigkeit liegt das beiden Gemeinſame, das Sündhafte. Der Unterſchied aber beſteht darin, daß die Verkehrung der Ordnung durch die Todſünde eine fundamentale, ein Abfall vom Princip iſt, die durch die läßliche Sünde verurſachte Unordnung aber, mit Bewahrung des Centrums, blos die Peripherie ergriffen hat. Um es abermal an einem Gleichniß zu veranſchaulichen. Sie iſt eine Krankheit in den Gliedern bei geſundem Herzen. Weil der Sitz des Lebens, bei einer ſolchen Krankheit, unverſehrt bleibt, kann ſich die Natur ſelbſt wieder helfen. Sie wirft den Krankheitsſtoff aus und regenerirt ſich. Wenden wir dieſes auf die läßliche Sünde an, ſo anerkennt ſie, trotz der Hinwendung zur Creatur, Gott als das höchſte Gut. Die Vereinigung mit Gott wird durch ſie alſo nicht gelöst, und deßwegen kann die mit Gott geeinte menſchliche Willenskraft, die durch die Gnade geſtärkte Seele, die Unordnung wieder ordnen, ſich aus ſich ſelbſt regeneriren und dadurch Nachlaß erlangen [2]). Weil die durch die läßliche Sünde be-

1) cf. Liguori lib. 2. n. 5 — 9.

2) Ad remissionem venialis peccati non requiritur novae gratiae infusio,

wirkte Unordnung per principium intrinsecum wieder aufgehoben, folglich [1]) auch nachgelaſſen werden kann, darum nennt man ſie, im Gegenſatz zu der Todſünde, läßliche Sünde. Wo die Todſünde ſich findet, da iſt das Leben der Seele, die Gnade, entwichen, ein Wiederaufleben aus ſich ſelbſt, ohne göttliche Einwirkung, unmöglich, denn der Tod iſt eingetreten.

Faſſen wir das Geſagte von einem andern Geſichtspunkte, dem der Liebe, in's Auge. Die läßliche Sünde iſt der Liebe entgegengeſetzt, ſofern dieſe aktuell eine Handlung oder Sache auf Gott bezieht. Rede ich ein müſſiges Wort, ſo beziehe ich dieſe Rede, als eine müſſige, nicht auf Gott. Sie iſt aber der Liebe als habitus, als ſtehende Gemüthsverfaſſung, nicht entgegen, weil Einer ein müſſiges Wort reden und dennoch Gott lieben kann, wenn auch dieſe Rede kein Zeugniß davon ablegt. Anders bei der Todſünde, dieſe widerſpricht der Liebe als habitus und hebt ihn auf. Gott als das höchſte Gut lieben und einen falſchen Eid ſchwören, iſt ein unerträglicher Widerſpruch.

Aus dem Geſagten ergibt ſich, daß die durch die läßliche Sünde verurſachte Hinwendung zur Creatur eine unbedeutende iſt. Sie iſt aber eine ſolche, weil entweder die Creatur, zu der der Wille hinneigt, ſo unbedeutend iſt, daß ſie an ſich nicht im Stande iſt, die Seele ſo zu feſſeln, daß ſie dadurch von Gott abgezogen werden könnte. Wie dieſes bei der Entwendung eines Kreuzers, eines Apfels ꝛc. ſtattfindet. Oder aber der Gegenſtand iſt ein ſolcher, daß ſich ihm der verkehrte Wille, mit Verachtung Gottes, als ſeinem Endziel, hingeben könnte, ſo daß die Seele von ihm ganz abſorbirt würde, aber die Hinwendung ſelbſt iſt keine volle, nicht mit vollem Wiſſen und Willen begangene. Wie ſchon gehört, muß aber eine Sünde

---

sed sufficit aliquis actus procedens ex gratia, quo aliquis detestetur peccatum veniale, vel explicite, vel saltem implicite: sicut cum aliquis ferventer movetur in deum. Th. 3. 87. a 3.

1) Tunc enim peccatum veniam habet, quando reatus poenae tollitur, qui cessat cessante peccato. Th. 1. 288. 1.

mit vollem Wiſſen und Willen vollbracht ſein, wenn ſie unter die tödtlichen gerechnet werden ſoll.

Die Entſtehung der läßlichen Sünden iſt nemlich folgende: durch die Rechtfertigung wird der Menſch auf Einen Schlag ein Anderer, ein Kind des göttlichen Wohlgefallens, wie er vorher ein Kind des göttlichen Zornes war. Damit aber, daß durch die Verſetzung in den Stand der Gnade ihm eine neue Lebenskraft eingegoſſen wurde, hat dieſe Kraft noch nicht den ganzen Menſchen durchdrungen und umgebildet. Das Gelüſten des Fleiſches gegen den Geiſt bleibt auch im Gerechtfertigten. Dieſes iſt der Grund, daß der Gerechte noch ſündigt, und daß er läßliche Sünden begehen kann. Scharf ſehend lehren die älteren Theologen, im paradieſiſchen Zuſtande habe der Menſch gar keine läßliche Sünde begehen können, ſondern jede Sünde ſei für ihn Todſünde geweſen. In ihm fand ſich nemlich dieſes Gelüſten der niedern Kräfte gegen die höhern, des Fleiſches gegen den Geiſt nicht, ſondern willig und unfehlbar folgten dieſe der Vernunft. Wich er dennoch von der Ordnung ab, ſo konnte es blos dadurch geſchehen, daß ſich die Vernunft und der Wille gegen Gott erhob und dieſe ſodann die niedern Kräfte mit ſich ins Verderben hineinrißen. Seine Sünde mußte alſo eine Sünde zum Tod ſein. Seit der erſten Sünde iſt dieſe Ordnung gebrochen, um die krampfhaften Zuckungen der untern Kreiſe niederzuhalten, müſſen die höhern Kräfte von Oben durch die Gnade gefeſtiget ſein. Leicht geſchieht es aber, daß dennoch Wille und Vernunft von der Sinnlichkeit in kleinern Dingen, oder durch plötzliche Aufwallungen derſelben übervortheilt werden und darin beſteht die läßliche Sünde.

§. 66.

Zuſammenhang der läßlichen Sünden mit den Todſünden.

Nach der Annahme des heiligen Thomas und der meiſten Moraliſten iſt ſowohl die Tod- als die läßliche Sünde eine

doppelte, eine ex genere suo und eine ex accidente. Wir wollen dieſe Ausdrücke erklären, dann ſie aber der Kürze und Präciſion halber beibehalten.

Jede Handlung, darum auch die ſündhafte, ſetzt zweierlei voraus, eine gewiſſe Beſchaffenheit des Subjekts, das ſie vollbringt, und ein Objekt, auf das ſie gerichtet iſt. Die Objekte ſcheiden ſich in zwei Klaſſen, in ſolche, die an ſich die Seele ſo feſſeln können, daß ſie ſelbe zum Endziel ihres Thuns ſetzen kann. Sünden, welche darum ihr Objekt zum höchſten Gut und letzten Ziel ihres Thuns machen, haben an dieſem Objekte etwas Gemeinſames, wodurch ſie ſich von andern unterſcheiden, oder ſie ſind der Art und Gattung nach ex genere suo verwandt, Todſünden. In die Klaſſe dieſer Sünden gehören daher alle jene, welche der Liebe Gottes, oder des Nächſten, oder ſeiner ſelbſt, widerſtreiten. Unglaube, Raub, Selbſtmord. Dahin gehören ferner all die den theologiſchen Tugenden entgegenſtehenden Sünden. Weil dieſe Gott zum unmittelbaren Objekt haben, ſo müſſen die ihnen entgegengeſetzten Sünden, mit Verlaſſung dieſes Objekts, das Geſchöpf dazu machen. Ebenſo beinahe alle Uebertretungen des Decalogs.

Was die läßlichen Sünden ex genere suo ſeien, läßt ſich aus dem Geſagten leicht abſtrahiren. Alle jene Sünden werden zu ihnen gezählt, deren Objekt an ſich ſo geringfügig iſt, daß es nicht als höchſtes Gut begehrt wird.

Gehen wir vom Subjekt aus, ſo iſt, wie im erſten Theil angeführt, jede ſittliche That eine freie, darum auch die Sünde. „Die Sünde iſt ſo ſehr ein frei gewolltes Uebel, daß ſie gar keine Sünde iſt, wenn ſie nicht freigewollt iſt,“ ſagt Auguſtin. Die Freiheit kann aber durch Zufälle, äußere und innere Einwirkung, alſo per accidens, vermindert oder geſteigert werden. Diejenigen Sünden nun, in welchen die Freithätigkeit, durch irgend etwas Hinzukommendes beeinträchtigt, nicht aufgehoben iſt, denn wo keine Freiheit, da auch keine Sünde, nennt man läßliche ex accidente; die, bei welchen die Freithätigkeit

durch etwas Hinzukommendes geſteigert iſt, nennt man mortalia ex accidente. Das Folgende wird zeigen, wie dieſes Letztere zu verſtehen iſt. Die Frage iſt nun 1) kann ein mortale ex genere suo ein veniale ex genere suo werden? 2) kann ein mortale ex genere suo ein veniale ex accidente und 3) kann ein veniale ex genere suo ein mortale ex accidente werden?

1) eine läßliche Sünde wird dadurch, daß ſie unzähligemal begangen, oder daß ſich unzählige andere läßliche Sünden zu ihr geſellen, nie zu einer Todſünde [1]. Der Unterſchied beider iſt ein qualitativer und kann darum durch keine quantitative Steigerung verwiſcht werden. Deutlich zeigt dieſes die auf beide geſetzte Strafe. Die über die Todſünde verhängte iſt eine ewige, die der läßlichen zugemeſſene eine zeitliche. Nimmer aber kann die Zeit durch noch ſo große Ausdehnung zur Ewigkeit geſteigert werden.

2) Die läßlichen Sünden, beſonders wenn ſie häufig und mit bewußtem Leichtſinn begangen werden, bahnen aber der Todſünde den Weg. Nicht als ob jede läßliche Sünde eine Vorbereitung auf eine Todſünde wäre, aber ſie kann es werden. Wer das Wenige nicht achtet, geht nach und nach zu Grunde, Eccl. 13, 1., denn jede läßliche Sünde iſt ein, wenn auch unvollkommener kleiner Sieg der niedern Vermögen über die höhern. Wiederholt ſich derſelbe öfter, ſo bildet ſich ein Zuſtand und die Luſt erſtarkt in demſelben Grade, als die Kraft der höheren Vermögen geſchwächt wird. Leicht geſchieht es dann, daß jene über dieſe eine vollſtändige Herrſchaft davon tragen, ſo daß ſich

---

1) Liguori unterſcheidet hier. In transgressionibus repetitis, ſagt er, si plures materiae parvae, vel secundum se, vel secundum effectus a se productos, moraliter conjungantur, fit materia gravis, quia tunc omnes moraliter reputantur pro una. Contra vero non censetur materia gravis, si parvae materiae, nec secundum se, nec secundum effectos relictos, inter se uniantur. Unde resolves: peccas mortaliter, ita ut fiat materia gravis, si saepe modicum furaris, et non restituis; item, si interruptim psalmos aliquot ex eodem officio omittas; si eodem die jejunii saepius parum comedas; si eodem festo saepius parum labores. Th. mor. l. II. c. 2. dub. 2.

der Menſch mit Wiſſen und Willen von der Luſt derartig meiſtern läßt, daß er die Objekte der niedern Vermögen zum höchſten Gute macht [1]).

Außer dem Angeführten nehmen die Moraliſten noch zwei Fälle an, durch die eine der Art nach läßliche Sünde zu einer Todſünde ex accidente wird. Iſt das Motiv der läßlichen Sünde Verachtung [2]), ſei es nun Verachtung der Obern, die eine Vorſchrift erließen, oder Verachtung des Geſetzes als ſolchen, ſo iſt beidemal eine Todſünde vorhanden. Ebenſo wenn durch die läßliche Sünde eine Todſünde beabſichtigt wird, z. B. eine leichte Lüge, um ſtehlen zu können.

3) Uebergang der Todſünde *ex genere* zur läßlichen *ex accidente*. Iſt einmal eine Handlung Todſünde, ſo bleibt ſie es und kann keine läßliche mehr werden. Wenn daher von dem Uebergange der einen Sünde in die andere die Rede iſt, ſo iſt dieſes uneigentlich zu nehmen und ſo zu verſtehen, daß ein ſeinem Objekte nach in die Zahl der Todſünde gehörendes Vergehen, wegen der Beſchaffenheit des Subjekts, unter die läßlichen zu rechnen iſt. Wie jede That, die auf den Namen einer ſittlichen Anſpruch machen will, mit Wiſſen und Willen vollbracht ſein muß, ſo muß auch die Sünde eine freigewollte ſein. Iſt aber die Freiheit durch Unwiſſenheit oder Uebereilung beeinträchtigt, ſo wird die Handlung aus einer Todſünde eine läßliche [3]). Zu einer Todſünde gehört ja von Seite der Erkenntniß Aufmerkſamkeit und Ueberlegung, von Seite des Willens Zuſtimmung.

---

1) Transit item in mortale, ratione nimii affectus in rem aliquam: ut si v. g. ultimum finem in ea constituas. Ad quod non sufficit valde intense et vehementer ferri in objectum, sed requiritur, ut appretiative illud ita aestimes saltem virtualiter, ut paratus sis ejus causa transgredi praeceptum obligans sub mortali, ut si quis ita inordinate afficiatur ad fabulas, lusum, personam, ut malit festo omittere sacrum etc. quam illis privari. Lig. l. 2. c. 2. dub. 3.

2) Darin beſteht die Steigerung der Freithätigkeit.

3) Thom. 1. 2. 88. 6.

Iſt daher eine Sünde im halbwachen Zuſtande vollbracht, oder ſo, daß man bei ruhiger Ueberlegung in Wahrheit ſagen kann: wenn ich es gehörig eingeſehen, hätte ich es nicht gethan[1]), ſo macht dieſes das ex genere unter die Todſünden gehörende Vergehen zur läßlichen. Nicht anders, wenn durch eine heftige Gemüthserregung oder große Zerſtreuung der Geiſt anderwärts ſo beſchäftigt iſt, daß man kaum weiß, was man thut. Die Anzeichen einer unvollkommenen Einwilligung ſind nach Liguori folgende: 1) wenn man ſo diſponirt iſt, daß, ob man die Sünde auch leicht (im Werk) vollbringen konnte, ſie doch nicht vollbrachte. 2) Wenn Einer zweifelt, ob er eingewilligt habe, beſonders wenn er ſehr ängſtlich iſt. 3) Wenn Einer ſonſt ſo geſinnt iſt, daß er lieber ſterben, als ausdrücklich eine Todſünde begehen wollte, weil ein Solcher nicht leicht einwilligt. 4) Wenn man ſich erinnert, ſehr ängſtlich und zweifelhaft vorgefahren zu ſein. 5) Wenn Jemand halbwachend ſeiner nicht ganz mächtig war und annehmen darf, daß er es hellwachend nicht gethan hätte[2]).

§. 67.

Von den Sünden in Gedanken, Worten und Werken.

1) Dieſer Eintheilung gedenkt ſchon Hieronymus, wenn er ſchreibt: drei Hauptvergehen ſind es, denen der Menſch unterworfen iſt, entweder ſündigen wir in Gedanken, oder Worten, oder Werken. Sie führt uns nicht Sünden verſchiedener Art, wie die vorige, ſondern blos verſchiedener Grade einer und derſelben Art vor Augen. Der Anfang und die Wurzel der Sünde liegt im Herzen, erſtarkt ſie, ſo offenbart ſie ſich im Worte; im Werke aber vollendet ſie ſich. Ganz ähnlich kann man auch die

---

1) Jede Sünde, die Bosheitsſünden ausgenommen, werden in einer gewiſſen Verblendung vollbracht, daß dieſe hier nicht gemeint iſt, verſteht ſich wohl von ſelbſt.

2) Lig. l. 2. c. 2. dub. 2.

Sünden in Gedanken wieder dreifach abtheilen, in die des bloßen Denkens, in die des Wohlgefallens und der Einwilligung (consensus), eine Eintheilung, die bei Auguſtin vorkommt.

2) Es bietet wenig Intereſſe, dieſe Eintheilung blos zu kennen, ſo wie es hingegen von Nutzen iſt den ihr zu Grunde liegenden Gedanken zu entwickeln, den Gedanken, wie die Sünde wird und ſich ausbildet. Zu dieſem Zwecke ſchließen wir uns zuerſt an die Auguſtiniſche Eintheilung an.

Jede Sünde nimmt ihren Anfang von einer Vorſtellung, die durch die Sinne oder die Einbildungskraft verurſacht wurde. Plötzlich kann dem Menſchen ein böſer Gedanke kommen und dieſem entſprechend eine ebenſo plötzliche Luſt erwachen. Dieſe allererſten Regungen und Reize, motus primoprimi, wie ſie die Scholaſtiker heißen, ſind durchaus keine Sünde, ſondern Verſuchungen, und hier gilt wörtlich, was das Tridentinum von der concupiscentia, die gerade in dieſen Regungen beſteht, ſagt: ſie iſt nicht ſelbſt Sünde, ſtammt aber aus der Sünde und führt zu ihr. Sie iſt dem Menſchen zum Kampfe gelaſſen; ſchadet dem Widerſtrebenden nicht; vermag über den männlich mit der Gnade Jeſu Chriſti Streitenden nichts; vielmehr wer geſetzmäßig kämpft, wird gekrönt [1]). Denn wie kann ein unvermuthet aufſteigender Gedanke in ſeinem erſten Momente, ehe ſich Wille und Vernunft in irgend ein Verhältniß zu ihm ſtellen können, eine Schuld auf ſich haben [2])? Es iſt auffallend, wie ein ſo klarer Denker, wie J. Müller, von dem man nicht annehmen kann, daß er ſich an die lutheriſche Dogmatik accomodirt habe, da er in andern Punkten ſich unbedenklich zur katholiſchen Lehre bekennt, dieſes läugnet. Wie verhält es ſich denn damit, wenn

1) Sess. 5. n. 5.

2) Ad quartum dicendum, quod apprehensio virtutis imaginativae est subita et sine deliberatione; et ideo potest aliquem actum causare, antequam superior vel inferior ratio etiam habeat tempus deliberandi. Thom. 1. 2. 74. a 7.

Satan einen ſolchen Gedanken an den Menſchen bringt, iſt auch ein ſolcher Vorgang ein peccatum habituale? Denn ins Selbſtbewußtſein muß ein ſolcher Gedanke eintreten, ſonſt würde man ſich ja der Verſuchung gar nicht bewußt. Müller ſcheint uns darin zu irren, daß er die motus primoprimi viel zu weit faßt. Er ſagt: „Aber wenn in einem Menſchen die Leidenſchaft des Jähzorns eine ſolche Stärke erreicht hat, daß ſie ihn bei irgend einer Reizung in beſinnungsloſe Wuth verſetzt und ſo zu ſchwerer Gewaltthat fortreißt, ſo werden wir doch nicht zweifeln, ein Vergehen, das ſelbſt die rechtliche Beurtheilung ſeinem Urheber zurechnet, als Sünde zu bezeichnen?" Nein, daran zweifeln auch die Scholaſtiker nicht, aber das iſt eben auch viel mehr, als ſie unter den motus primoprimi verſtehen. Müller überſieht zweierlei. Er faßt dieſe Aeußerungen des Zorns als Aeußerungen eines Zuſtandes. Nun wurde aber oben auseinandergeſetzt, daß die oft unfreiwilligen und plötzlichen Handlungen eines Gewohnheitsſünders ihn nicht entſchuldigen. Sodann iſt der erſte Moment, die erſte Regung des Zornes nicht beſinnungsloſe Wuth, ſondern zu dem eine ſolche Stärke Erreichthaben gehört jedenfalls ſo viel Zeit, daß der Wille den Zorn hätte bemeiſtern können. Konnte der Wille dieſes und that er es nicht, ſo iſt der Zorn ein gewollter, alſo ein peccatum voluntarium.

Jeder wird verſucht, indem er von ſeiner eigenen Luſt gereizt und gelockt wird: dann, wenn die Luſt empfangen hat, gebiert ſie die Sünde. Jakob. 1, 15. Hiemit lehrt der Apoſtel ebenſo ausdrücklich, daß die Luſt, ehe ſie empfangen, keine Sünde ſei, als er uns zum zweiten Stadium, zum Wohlgefallen überleitet. Weil die Seelenvermögen nicht von einander getrennt, ſondern Kräfte Einer Seele ſind, ſo kann unmöglich in den niedern Vermögen, den erſten Moment abgerechnet, etwas vorgehen, ohne daß ſich die höheren dabei betheiligen. Stellt daher die Wahrnehmung oder Einbildundskraft der Sinnlichkeit ein ſündhaftes Bild vor, ſo tritt alsbald die Thätigkeit des Verſtandes und Willens hinzu. Dieſer kann ſich nun leichtſinnig über die

Sache wegſetzen, oder die Entfernung dieſer Vorſtellung befehlen, oder aber er hat ſelbſt ein Wohlgefallen daran, dann empfängt das mütterliche, paſſive Princip, die Luſt, vom väterlichen, aktiven, dem Willen, und die Sünde iſt geboren. Daraus folgt, daß das Wohlgefallen immer mit einem gewiſſen Verweilen in ſolchen Gedanken verbunden iſt, wobei übrigens gar nicht nothwendig iſt, daß dieſes Verweilen längere Zeit währe, da es ſeinen Namen nicht vom langen Aufhalten, ſondern von der Zuſtimmung der höheren Vermögen hat [1]), welche Zuſtimmung aber allerdings einen Zeitmoment nöthig hat. All' dieſe Punkte zuſammenfaſſend definirt Liguori das wohlgefällige Verweilen in ſündhaften Gedanken alſo: die delectatio morosa bezieht ſich auf die Gegenwart, denn ſie beſteht meiſtens in Bildern der Einbildungskraft, durch welche man ſich ein ſündhaftes Werk vergegenwärtigt und ſich deſſen mit überlegter Zuſtimmung erfreut, ſo, als ob man das Werk ſelbſt vollbrächte, jedoch ohne den Wunſch, es zu vollbringen.

Durch Letzteres, den Wunſch, ſie zu vollbringen, tritt die Sünde in Gedanken in ihr letztes Stadium, das der Einwilligung, obwohl man ſich die Sache nicht ſo vorſtellen darf, als ob die motus primoprimi keine, die delectatio morosa eine läßliche und die Einwilligung erſt eine Todſünde wäre. Schon bei dem Wohlgefallen ſind von ſubjektiver Seite alle Requiſite zu einer Todſünde, Ueberlegung und freier Wille vorhanden, iſt daher das Objekt, an dem man Gefallen hat ex genere suo Todſünde, ſo iſt es auch das Wohlgefallen. Durch den Wunſch, die Einwilligung, wird aber die Sünde noch ſchwerer. Thomas unterſcheidet jedoch die Einwilligung vom Wohlgefallen auf eine andere Weiſe. Das Wohlgefallen iſt auch ihm eine geringere Sünde als die Einwilligung, ſofern zu jenem blos der

1) Ad tertium dicendum, quod delectatio dicitur morosa non ex mora temporis, sed ex eo, quod ratio deliberans circa eam immoratur; nec tamen eam repellit, tenens, et volvens libenter, quae statim, ut attigerunt animum, respui debuerunt, ut August. dicit. Thom. 1, 2, 74, 6, ad 3.

Verſtand zuſtimmte, zu dieſer aber die Vernunft. Er geht nemlich von der gewiß richtigen Anſicht aus, daß das von der Einbildungskraft Vorgeſtellte zuerſt vom Verſtande beurtheilt werde, und zwar ſeinem Weſen gemäß mit Beziehung auf Nutzen und Schaden, Ehre und Schande, Vernünftig und Unvernünftig ꝛc. Nun erſt in dritter Inſtanz trete die Thätigkeit der Vernunft ein, die eine Handlung mit dem göttlichen Geſetze vergleicht und dann ihre Sentenz fällt. Wer, nachdem er auch dieſen höchſten Richter vernommen, der Sünde zuſtimmt, der hat eingewilligt [1]).

Sünden in Worten und Werken. Hier handelt es ſich vornemlich um das Verhältniß der innern zur äußern Handlung. Die äußere Handlung vermehrt an ſich die Bosheit der innerlich vollbrachten Sünde (daſſelbe gilt auch vom Guten) nicht. Nimmt man nemlich vom äußern Akte die Geſinnung und Willensthätigkeit hinweg, ſo hat eine ſolche Handlung nicht mehr und nicht weniger Werth, als die eines Automaten, weil der äußere Akt keine eigene vom innern verſchiedene Sittlichkeit hat. Vielmehr iſt er blos dann zurechnungsfähig, wenn er ein Ausfluß und eine Verkörperung der innerlich vollbrachten Handlung iſt. Wird aber das innerlich Gewollte darum nicht äußerlich ausgewirkt, weil es zu ſchwach iſt, ſich zu realiſiren, ſo iſt auch dieſe Nichtverwirklichung eine unfreiwillige und darum ebenfalls ohne Schuld und ohne Verdienſt. In der Einwilligung liegt alſo die Spitze der Sünde [2]). Nicht anders urtheilt der Herr,

---

1) Ad tertium dicendum, quod ratio superior per considerationem legis aeternae sicut potest dirigere vel cohibere actum exteriorem, ita etiam delectationem interiorem: sed tamen, antequam ad judicium superioris rationis deveniatur, statim ut sensualitas proponit delectationem, inferior ratio per rationes temporales deliberans quandoque hujusmodi delectationem acceptat; et tunc consensus in delectationem pertinet ad inferiorem rationem. Si vero etiam consideratis rationibus aeternis homo in eodem consensu perseveret, jam talis consensus ad superiorem rationem pertinebit. Thom. 1. 2. 74. a 7 ad 3.

2) Thomas unterſcheidet übrigens ſcharfſinnig. Respondeo dicendum, quod si loquamur de bonitate exterioris actus, quam habet ex bonitate

wenn er den einen Ehebrecher nennt, der ein Weib nur mit ſündhafter Begierde anſieht. Math. 5, 28 [1]). Deßungeachtet iſt es nicht gleichgültig, ob die Sünde auch im Werke vollendet werde oder nicht. Denn einmal wird der innere Akt durch den äußern genährt und geſtärkt, ſowie ſich an der Objektivirung der Sünde durch die That neue Begierden entzünden können. Sodann aber gibt jede durch die That (Wort) veräußerlichte Sünde Aergerniß, iſt ein Bauſtein zur Verwirklichung des Reiches des Böſen. Da endlich jede Bethätigung einer böſen Begierde auf mehr oder weniger Hinderniſſe ſtoßt, ſo gibt die Ueberwindung derſelben nicht nur Zeugniß von der Intenſität des böſen Willens, ſondern macht auch alle Organe des Willens zu immer geſchmeidigeren, brauchbareren Werkzeugen des Böſen. Gründe genug, die äußere That zu verbieten, wenn die Sünde auch innerlich vollbracht iſt.

Ob der Erfolg einer Handlung beſſer oder verwerflicher macht? Ja, wenn er vorhergeſehen war. Iſt er aber blos zufällig und ließ er ſich nicht wohl vermuthen, ſo übt er auf die Zurechnung keinen Einfluß.

§. 68.

Weitere Eintheilungen der Sünde.

1) Unterlaſſungs- und Begehungsſünden. Es gibt zweierlei Geſetze, ſolche, welche gebietend ſagen, das iſt zu thun, und ſolche, welche verbietend befehlen, das iſt nicht zu

finis, tunc actus exterior nihil addit ad bonitatem... Si autem loquamur de bonitate actus exterioris, quam habet secundum *materiam* et *debitas circumstantias*, sic comparatur ad voluntatem ut terminus et finis: et hoc modo addit ad bonitatem vel malitiam voluntatis: quia omnis inclinatio, vel motus perficitur in hoc, quod consequitur finem, vel attingit terminum. Thom. 1. 2. 20. 4.

1) Auguſtin gibt zu dieſer Stelle folgenden Commentar: si cui etiam non contingat facultas concumbendi cum conjuge aliena, plenum tamen aliquo modo sit id eum cupere, et si potestas detur, facturum esse; non minus est reus, quam si in ipso facto deprehenderetur. l. 1. de lib. arb. c. 3.

thun. Darnach theilen ſich die Sünden in Begehungs- und Unterlaſſungsſünden ab. Die Unterlaſſung einer durch ein affirmatives Geſetz gebotenen Handlung iſt eine Unterlaſſungsſünde und die Vollziehung einer durch ein negatives Geſetz verbotene Handlung iſt eine Begehungsſünde. Unter denſelben Umſtänden iſt die Begehungsſünde immer ſchwerer, weßwegen ſie auch den Menſchen mehr beunruhigt und das Schuldgefühl heftiger in ihm weckt. In unſerer ſittlich verkommenen Zeit wird die Unterlaſſungsſünde von Vielen gar nicht mehr beachtet, Urſache genug, um auf ſie aufmerkſam zu machen. Der Grund davon liegt theils in der Geringſchätzung der Auctorität, zum Theil in jener Gleichgültigkeit gegen jeden Fortſchritt im Guten. Um den Menſchen allmählig zur Tugend zu führen, hat Gott affirmative und negative Gebote gegeben [1]). Der erſte Schritt zur Beſſerung iſt die Abkehr vom Böſen, und die wird geboten durch die negativen Geſetze. Das Zweite iſt die Hinführung zum Guten und dieſes Streben und Fortſchreiten wird durch affirmative Gebote geregelt. Die gebietenden Geſetze gehen darum auch meiſtens über die natürlichen Verhältniſſe hinaus und ſollen dem Menſchen zur Erhebung ins Uebernatürliche verhilflich ſein. Ehrfurcht vor und Liebe zu dem Geſetzgeber einer- und das Verlangen nach ſittlicher Vollkommenheit andererſeits ſind daher die hauptſächlichſten Motive, die zu ihrer Befolgung beſtimmen. Ich erinnere nur an die Kirchengebote. Fehlen dieſe Beweggründe, ſo ſetzt ſich der Menſch um ſo leichter über dieſe Gebote hinweg, als er von der natürlichen (nicht chriſtlich gebildeten und veredelten) Stimme des Gewiſſens weniger darüber angeklagt wird, als über die Verletzung der verbietenden Gebote. Wie aber das Chriſtenthum die Unterlaſſungsſünden anſieht, zeigt das Wort des Herrn: den

1) Ad secundum dicendum, quod necesse fuit in lege dei proponi diversa praecepta affirmativa et negativa, ut gradatim homines introducerentur ad virtutem, prius quidem abstinendo a malo, ad quod inducimur per praecepta negativa, et postmodum faciendo bonum, ad quod inducimur per praecepta affirmativa. Th. 1. 2. 72. a 6.

trägen Knecht werfet in die äußerſte Finſterniß hinaus: da wird Heulen und Zähneknirſchen ſein. Math. 25, 30.

2) Sünden gegen Gott, gegen den Nächſten und gegen ſich ſelbſt. Von einer dreifachen Ordnung iſt Jeder umſchloſſen. Vom ewigen oder göttlichen, vom Natur= oder Vernunftgeſetz und vom menſchlichen Geſetz. Das ewige Geſetz ſchließt die beiden andern in ſich, geht aber zugleich auch über ſie hinaus. Darum iſt jede Sünde eine Sünde gegen Gott, die Handlungen aber, welche ſich gegen das ewige Geſetz auflehnen, ſofern es Vorſchriften über das Uebernatürliche ertheilt, eine Sphäre, die die beiden andern Geſetze nicht berühren, heißen insbeſondere Sünden gegen Gott, weil ſie unmittelbar gegen ihn gerichtet ſind. In zweiter Ordnung iſt die menſchliche Willkühr durch die Geſetzmäßigkeit der Vernunft umzäunt. Ein Kreis, der den dritten in ſich ſchließt und darum, weil umfaſſender, auch über ihn hinausgeht, ſo zwar, daß jede Sünde gegen den Nächſten auch zugleich eine Sünde gegen ſich ſelbſt iſt, nicht aber umgekehrt. Die Sünde gegen den Nächſten ſetzt immer eine auf einen Dritten gerichtete Thätigkeit voraus. Es gibt aber Handlungen, die ſich allein im Innern vollenden oder ſich wenigſtens blos auf die Perſon des Handelnden beziehen, das ſind die Sünden gegen ſich ſelbſt. Den dritten und engſten Kreis bilden die Geſetze und Verpflichtungen, die Jeder als Theil der Geſellſchaft, als Glied der Menſchheit zu beachten hat. Ihre Uebertretungen ſind Sünden gegen die Gerechtigkeit.

3) Da die Sünde ein Mangel der Tugend iſt, ſo läßt ſich dieſelbe leicht und klar den Tugenden gegenüber eintheilen. Wie wir vernehmen werden, ſind die Tugenden aber doppelter Art, theologiſche und ſittliche. Von den ſittlichen oder Cardinaltugenden befaſſen ſich drei, die Klugheit, Stärke und Mäßigung, mit der Bildung des eigenen Ich, während die Gerechtigkeit die auf einen Andern gerichtete Handlungsweiſe regelt. Die theologiſchen Tugenden aber befaſſen ſich mit Gott. Die den theologiſchen Tugenden entgegenſtehenden Handlungen bilden daher die Sünden gegen

Gott, und die den ſittlichen widerſtreitenden die Sünden gegen ſich ſelbſt und gegen den Nächſten. Wir können die Sünden gegen ſich ſelbſt und gegen den Nächſten füglich zuſammen nehmen, weil das beiden Gemeinſame darin beſteht, daß ſie unmittelbar nicht gegen das Uebernatürliche, ſondern gegen die natürliche Ordnung verſtoßen. Beide mit einem Namen bezeichnend nennen wir ſie widernatürliche Sünden.

Die Sünden gegen Gott unterſcheiden ſich von den widernatürlichen, wie die ſittlichen Tugenden von den theologiſchen. Wenn die theologiſchen Tugenden Gott zum unmittelbaren Objekt haben, ſo widerſtreiten die Sünden gegen Gott unmittelbar Gott und der ganzen übernatürlichen Ordnung. Nennen wir dieſe letzteren Sünden dämoniſche, ſo iſt der Unterſchied kurz dieſer: die widernatürlichen Sünden ſind Verkehrung der natürlichen, die dämoniſchen Verkehrung der übernatürlichen Ordnung.

4) Iſt dieſe Eintheilung eine der althergebrachten zuwiderlaufende neue? Keineswegs. Wie ſie ſich zu der Eintheilung der Sünden sub Nro. 2. verhält, liegt vor, ſie wurde blos aus jener entwickelt. Die weiter angeführten Eintheilungen aber begreift ſie als die umfaſſendere unter ſich. Die dämoniſche Sünde kann eine Sünde in Gedanken oder Worten oder Werken, und die widernatürliche eine Begehungs- oder Unterlaſſungsſünde ſein. Andererſeits glaubte ich aber immer auch, daß die alten Unterſcheidungen in ſieben Hauptſünden, himmelſchreiende Sünden und Sünden gegen den heiligen Geiſt, auch in einem Moralſyſtem von Bedeutung ſein müſſen. Unſere Eintheilung gibt ihnen dieſe Bedeutung. Ordnen wir ſie nemlich in die angegebene Eintheilung ein, ſo ſind die ſieben Hauptſünden die Quell- und Angelpunkte für alle widernatürlichen Sünden, wie die vier Cardinaltugenden dieſes von den ſittlichen Tugenden ſind. Die himmelſchreienden Sünden aber ſind die Unnatur oder die widernatürlichen Sünden in ihrer höchſten Steigerung. Demnach zerfallen uns die widernatürlichen Sünden in die ſieben Hauptſünden,

als die Baſis und in die vier himmelſchreienden Sünden, als den Culminationspunkt aller widernatürlichen Sünden. Die dämoniſchen Sünden aber verwirklichen ſich vorzüglich in den Sünden gegen den heiligen Geiſt.

§. 69.

Unterſcheidung der Sünden der Zahl nach.

Es müſſen der Zahl nach verſchiedene Sünden angenommen werden, 1) wenn ſie durch mehrere, moraliſch unterbrochene Willensakte verurſacht werden. 2) Wenn die Objekte der Handlungen total verſchieden ſind.

I. 1) Um leichter nachweiſen zu können, in welchen Fällen die Willensakte moraliſch unterbrochen werden, unterſcheidet Liguori[1]) die innern Akte des Herzens von den innern Akten des Worts und Werks. Die Sünden des Herzens, die rein innerlich vollzogen werden, wie das Verweilen in unkeuſchen Gedanken und Begierden ꝛc., dieſe werden unterbrochen, ſo oft ſie vervielfältigt werden, ſo daß die Zahl der Sünden den verſchiedenen Willensakten entſpricht. Der Grund liegt darin, daß all dieſe unabhängig von einander ſind und deßwegen moraliſch nicht fortgeſetzt werden können. Der Pönitent ſoll daher, wenn es ihm möglich iſt, angeben, wie oftmal er mit dem Willen beiſtimmte. Kann er es aber nicht, weil die ſündhaften Gedanken zu lange andauerten, ſo genügt es, wenn er die Zeit angibt, während der

1) Der vorliegende Gegenſtand iſt beſonders für den Beichtvater und das Beichtkind wichtig, weil die K. V. von Trient Sess. 14. ca. 7 erklärt: „Wenn Einer ſagt, es ſei nach göttlichem Rechte nicht nöthig, im Sakramente der Buße alle und jede einzelne Todſünde zu beichten, der ſei im Banne.“ Der Beichtvater wenigſtens muß beurtheilen können, ob das Beichtkind in dieſem oder jenem Fall mehrere Sünden begangen hat und darnach ſich auch im Fragamte benehmen. Nicht leicht gibt es aber in der Moral einen Punkt, in dem die Theologen ſo wenig einig ſind, als in dieſem. Wir glauben daher den Leſern den größten Dienſt zu erweiſen, wenn wir dem Urtheile eines Mannes folgen, den die Kirche als Heiligen verehrt und deſſen Schriften vom hl. Stuhle, als der kathol. Lehre nicht widerſprechend, erklärt ſind, wir meinen den heiligen Liguori.

er in ſolchen Gedanken verweilte. Dabei ſoll er aber bemerken, ob gar wenige oder häufige Unterbrechungen ſtattfanden.

Innere Willensakte des Wortes und Werkes [1]), die ſich äußerlich vollenden, wie Gotteslästerung, Raub ꝛc. werden moraliſch unterbrochen a) durch Widerruf des Willens, b) durch freiwilliges Abſtehen von dem böſen Vorſatz. Kehrt in dieſem Fall Einer wieder zum alten böſen Willen zurück, ſo iſt es ein vom früheren moraliſch verſchiedener Akt. Ob aber ein böſer Vorſatz durch Schlaf, Eſſen, Zerſtreuung unterbrochen werde? Ja, wenn dieſe Dinge länger andauern. Jedenfalls muß die Zeit genau angegeben werden, wenn man länger als zwei oder drei Tage in einem ſolchen Vorſatze verharrt, da höchſt ſelten oder nie auch die intenſivſte Aufwallung einer Leidenſchaft, als ein Akt, länger als zwei oder drei Tage nachwirkt. Zu bemerken iſt hiebei, daß jene Willensakte, die aus dem erſten nothwendig hervorgehen, ſofern ſie blos auf die Herbeiſchaffung der Mittel zur Vollbringung der That bedacht ſind, mag auch eine noch ſo lange Zeit darüber verſtreichen, nur eine Sünde ausmachen. Das Aufkaufen der Mordwaffen iſt daher keine vom Mord getrennte Sünde. Ebenſo hat der, welcher ſich vorgenommen, nicht zu reſtituiren und in dieſem Vorſatze ein Jahr bleibt, blos eine Sünde begangen, weil der erſte Willensakt virtuell fortdauert.

2) Aeußerlich vollbrachte ſündhafte Handlungen werden dann moraliſch unterbrochen, wenn ſie nicht als Ergänzung zu einem Hauptakt gehören (quando non subordinantur ad aliquem actum principalem completum). Z. B. wenn ſich Jemand mehreremale Berührungen zu Schulden kommen läßt, ohne die Beiwohnung zu beabſichtigen, oder wenn Einer mehreremale ſchlägt, ohne tödten zu wollen, oder wenn er mehreremale von einem Haufen ſtiehlt, ohne die Abſicht, den ganzen Haufen nehmen zu

1) Liguori ſpricht hier noch nicht von den äußern Handlungen, ſondern blos von den Willensakten, unterſcheidet aber unter dieſen ſelbſt wieder ſolche, die innerlich ſind und innerlich bleiben wie das Verweilen in unkeuſchen Gedanken, von ſolchen, die ſich äußerlich vollenden, wie man ja auch in Gedanken Gott läſtern kann, ehe man es ausſpricht.

wollen; weil in dieſem Fall die Handlung eine in ſich abgeſchloſſene iſt (habet suam completam malitiam). Mehrere äußere Handlungen verſchmelzen zu einem Akte, erſtens dann, wenn ſie aus einer Aufwallung hervorgehen. Z. B. wenn Jemand in einer Wuth Mehrere ſchlägt. Zweitens, wenn ſie, wie ſchon oben bei den innerlichen Handlungen angegeben iſt, blos die Vollendung einer und derſelben Sünde einleiten. Es iſt jedoch nicht zu überſehen, daß alle dieſe Sünden, als von einander verſchiedene, gebeichtet werden müſſen, wenn ſie Vorbereitungen zu einer Sünde waren, dieſe ſelbſt aber nicht vollbracht wurde. Und dieſes, wenn ſie nicht nur an ſich bös ſind, wie unkeuſche Worte und Berührungen, ſondern auch, wenn ſie an ſich gleichgültig ſind, wie Waffen kaufen, einen beſtimmten Weg einſchlagen ꝛc. Durch die böſe Abſicht, die ihnen zu Grund lag, werden ſie nemlich ſelbſt ſündhaft. Erlaubte ſich Einer Küſſe ꝛc., ohne daß er anfänglich die Beiwohnung beabſichtigte, gelangte er aber durch die auflodernde Luſt dennoch dazu, ſo müſſen auch dieſe einzelne Handlungen als in ſich vollendete Akte gebeichtet werden.

II. die Verſchiedenheit der Objekte hat auch der Zahl nach unterſchiedene Sünden zur Folge. Der Beweis wird für dieſen Satz auf zweifache Weiſe geführt. Erſtens, wie Handlungen, deren Objekte der Art nach verſchieden ſind, auch der Art nach verſchiedene Sünden zur Folge haben, die darum auch gebeichtet werden müſſen, ſo verurſachen Handlungen, deren Objekte der Zahl nach verſchieden ſind, auch der Zahl nach verſchiedene Sünden. Ein zweiter triftigerer Grund liegt darin, daß dieſelbe Handlung nicht nur der Art, ſondern auch der Zahl nach von einander verſchiedene Sünden in ſich ſchließen kann. Z. B. ein doppelter Ehebruch (zwiſchen zwei Verehelichten) ſchließt eine doppelte Ungerechtigkeit in ſich, ſofern der Ehebrecher das Recht ſeiner eigenen Frau verletzt, der andern Frau aber beihilft, daß ſie das Recht ihres Mannes verletzen kann. In einer Handlung können alſo ſehr wohl mehrere, der Zahl nach verſchiedene, einer und derſelben Tugend wiederſtreitende Sünden ſein. Der begeht

darum der Zahl nach verſchiedene Sünden, welcher a) auf einen Schlag Mehrere tödtet oder verläumdet, z. B. eine ganze Familie. Denn wenn auch die Familie als moraliſche Perſon angeſehen wird, ſo iſt Leben und Ruf etwas, was nicht Allen gemeinſchaftlich, ſondern Jedem insbeſondere eigen zugehört. Anders verhält es ſich, wenn man einer Genoſſenſchaft, Kloſter ꝛc. Geld und Gut raubt. Dieſes gehört nicht jedem Einzelnen, ſondern Allen zuſammen. b) Wer Mehrere beſtiehlt. c) Wer Mehreren auf einmal Aergerniß gibt oder d) ihnen Böſes wünſcht. So ſtreng iſt dieſes zu nehmen, daß wenn Jemand einen Dritten in mehreren Dingen herabſetzt, in der Geſchicklichkeit, Ehrlichkeit ꝛc., er auch mehrere Sünden begeht, weil Ehrlichkeit, Geſchicklichkeit ꝛc. von einander verſchiedene Tugenden ſind. Ausgenommen werden hievon bösmaulige Weiber und pöbelhafte Menſchen, die in einem Wortſchwall allen und jeden Schimpf ausſprechen. Solchen Schmähungen traut Niemand Wahrheit zu. e) Wenn Jemand einen Dritten in Gegenwart mehrerer Perſonen verläumdet, ſo wird das blos für eine Sünde gerechnet, weil die Gegenwart Anderer nur ein, obwohl erſchwerender Umſtand iſt. Es genügt daher, wenn er in der Beicht angibt, er habe vor Mehreren verläumdet. f) Abſolvirt ein mit einer Todſünde belaſteter Prieſter mehrere Beichtkinder nach einander, ſo begeht er eben ſo viele Sakrilegien, weil die Ertheilung der einzelnen Abſolution die Ertheilung eines einzelnen Sakraments iſt (quia singulae absolutiones sunt singula sacramenta).

Zweites Kapitel.

Urſachen der Sünde.

§. 70.

Die Urſachen der Sünde im Allgemeinen.

Die Urſachen der Sünde ſind theils innere, theils äußere.

1) Da die Sünde eine ungeordnete der von Gott geſetzten Ordnung widerſtreitende Handlung iſt, ſo müſſen wir nach zwei

Urſachen forſchen, nach der, welche die Handlung und nach der, welche die ungeordnete Handlung bewirkt. Princip und Urſache jeder ſittlichen Handlung iſt der freie Wille, oder weil dieſer von der Vernunft unzertrennlich iſt, der Wille und die Vernunft. Da die Sünde eine ſittliche Handlung iſt, ſo haben wir auch hier ihre Quelle zu ſuchen. Es können aber auch die niedern Seelenvermögen, obwohl blos mittelbar, Handlungen verurſachen, ſofern ſie die höheren zur Thätigkeit veranlaſſen [1]).

Es fragt ſich nun, was iſt die Urſache der verkehrten Handlung? Der verkehrte Wille. „Niemand ſuche aber, ſagt Aug. 12. de civit. dei 7. (dazu vergleiche man l. c. das ganze 6. cap.) eine wirkende Urſache des böſen Willens, denn dieſe iſt nicht wirkend, ſondern gebrechend, weil der böſe Wille nicht eine Wirkung, ſondern ein Mangel iſt. Denn man beginnt einen böſen Willen zu haben, wenn man von dem abfällt, das auf die höchſte Weiſe iſt, um ſich an Etwas hinzugeben, das geringeres Sein hat. Die Urſache aber ſolcher Mängel, die nicht wirkend, ſondern gebrechend ſind, auffinden wollen, heißt gerade ſo viel, als die Finſterniß ſehen, oder das Stillſchweigen hören wollen, die uns freilich beide und zwar jene mittelſt der Augen, dieſes mittelſt der Ohren, doch nicht durch ihre Geſtalt, ſondern durch die Abweſenheit derſelben kund werden.“ Die Urſache der Sünde iſt demnach der Wille, der der Leitung der Vernunft und des göttlichen Geſetzes ermangelnd ein untergeordnetes Gut zum höchſten Gut macht. Näher läßt ſich die Urſache nicht angeben, denn die Urſache eines Mangels iſt gerade die mangelnde Urſache. Wäre die Urſache da, ſo wäre der Mangel nicht da; iſt aber der Mangel da, ſo muß auch die Urſache mangeln [2]).

---

1) cf. über dieſes ganze Capitel Thomas 1. 2 q. 75. — q. 81.

2) Negationis autem alicujus potest duplex causa assignari. Primo quidem defectus causae affirmationis, id est ipsius causae negatio, est causa negationis secundum seipsam. Alio modo causa affirmationis, ad quam sequitur negatio, est per accidens causa negationis consequentis; sicut ignis causando calorem ex principali negatione, consequenter causat priva-

Faſſen wir Beides zuſammen, ſo ſtellt die *Sinnlichkeit* (niederes Erkenntnißvermögen) dem Willen ein Objekt vor, es begehrend und den Willen zum Wollen deſſelben anreizend (niederes Begehrungsvermögen). Das iſt ihr Antheil an der Sünde.

Wenn die *Vernunft* aber dieſes Gut, das die Sinnlichkeit dem Willen vorhält und das nicht das höchſte Gut, ſondern die Creatur iſt, nicht im Widerſpruch mit ihrem Geſetze und dem göttlichen Geſetze nachweist, ſo iſt das ihre Schuld an der Sünde. Sie iſt alſo Urſache der Sünde, wenn ſie in der Erkenntniß deſſen irrt, was ſie wiſſen kann und wiſſen ſoll, und wenn ſie, die ordnende Macht, ihre eigene Natur und das göttliche Geſetz verläugnend, die Unordnung zur Ordnung machen will, indem ſie das Untergeordnete dem Willen als das höchſte Gut, nach dem er ſtreben ſoll, vorhalten läßt oder ſelbſt vorhält[1]). Der *Wille* aber vollendet die Sünde, wenn er wirklich die Creatur als höchſtes Gut begehrt. Sei es, daß er ſich von den andern Vermögen dazu, obwohl mit Widerſtreben und nur halb und halb, bewegen läßt, ſei es, daß er voll und entſchieden das Verkehrte will, und ſogar die andern Vermögen zur Sünde auffordert. So iſt alſo die Urſache der Sünde eine dreifache: 1) *Begierlichkeit* (Schwachheit), 2) *Unwiſſenheit*, 3) *Bosheit*.

2) Außer dieſen innern unmittelbaren Urſachen gibt es aber auch noch *äußere mittelbare*. Das lehrt die Kirche wie die Erfahrung. Die äußern Urſachen können aber nur inſofern Urſachen werden, als ſie auf die innern unmittelbaren einwirken und dieſe nach ſich beſtimmen, ihnen ihr Gepräge aufdrücken.

---

tionem frigiditatis: quorum primum potest sufficere ad simplicem negationem. Thom. 1. 2. 75. a 1.

1) Et cum sint innumerabilia, quae fiunt ab hominibus, sunt utique duo cujusvis peccati principia, ignoratio et imbecillitas: est autem utrumque in nostra potestate, cum nec velimus discere, nec cupiditatem continere. Ex his autem unum efficit, ut non recte judicent, alterum vero, ut non possint exequi, quae recta sunt judicata. Clem. Alex. strom. L. VII. c. 16. S. 379. C.

Einem Andern die Signatur ſeines eigenen Weſens aufdrücken, heißt einwirken. „So kann alſo etwas Aeußeres auf dreifache Weiſe Urſache der Sünde ſein: entweder weil es den Willen ſelbſt unmittelbar bewegt, oder weil es die Vernunft bewegt, oder weil es die Sinnlichkeit bewegt. Den Willen aber kann innerlich nichts bewegen außer Gott, der aber die Sünde nicht verurſachen kann [1]). Es kann deßwegen nichts Aeußeres Urſache der Sünde ſein, als was entweder die Vernunft bewegt, der Menſch nemlich oder der zur Sünde überredende Teufel, oder was die Sinnlichkeit bewegt, die Außenwelt nemlich.“ Th. 1. 2. 75. a. 3. So erhalten wir drei äußere Urſachen der Sünde: 1) den Teufel, 2) den Menſchen, 3) die Außenwelt.

I. Innere Urſachen der Sünde.

§. 71.

Unwiſſenheit.

1) Vater, verzeihe ihnen, denn ſie wiſſen nicht, was ſie thun, und, wenn ſie ihn gekannt hätten, würden ſie den Urheber des Lebens nicht gekreuzigt haben; ſolche und ähnliche Schriftſtellen beweiſen, daß die Unwiſſenheit Quelle der Sünde ſein kann und iſt. Jene gänzliche Unwiſſenheit, die bewußtlos macht, iſt keine Urſache der Sünde, weil zur Sünde der Wille gehört, der Wille

---

1) Respondeo dicendum, quod voluntas potest immutari dupliciter. *Uno modo* ab interiori: et sic cum motus voluntatis non sit aliud, quam inclinatio voluntatis in rem volitam, solius dei est sic immutare voluntatem, qui dat naturae intellectuali virtutem talis inclinationis. Sicut enim inclinatio naturalis non est nisi ab eo, qui dat naturam; ita inclinatio voluntaria non est nisi a deo, qui causat voluntatem. *Alio modo* movetur voluntas ab exteriori: et hoc in angelo est uno modo tantum, scilicet a bono apprehenso per intellectum. Unde secundum quod aliquis est causa, quod aliquid apprehendatur ut bonum ad appetendum, secundum hoc movet voluntatem. Et sic solus deus efficaciter potest movere voluntatem: angelus autem et homo per modum suadentis. Th. 1. 111. a 2.

aber nach vollkommen Unbekanntem nicht begehrt. Daraus folgt, daß nur die Unwiſſenheit die Sünde verurſacht, welcher etwas theilweiſe unbekannt iſt. Inſoferne ſind aber auch die meiſten Sünden durch Unwiſſenheit verurſacht. Die innige Verbindung der Vermögen und ihre Wechſelwirkung auf einander hat immer zur Folge, daß wenn im einen eine Störung ſtattfindet, dieſe auch hemmend auf das andere einwirkt. Sodann iſt die Sünde ihrem Weſen nach Lüge und Betrug, Hebr. 3, 13. und der Sünder darum in gewiſſer Weiſe ein Betrogener. Darum heißt es proverb 14, 22: „es irren, die Böſes thun". Aber auch ſo iſt der Begriff der Unwiſſenheit, als Quelle der Sünde, nicht ſcharf genug bezeichnet. Wer ſo disponirt iſt, daß er ſich vom Vatermord nicht abhalten ließe, auch wenn er wüßte, daß dieſes ſein Vater iſt, bei dem iſt der Umſtand, daß er bei Ausübung ſeiner That ſeinen Vater nicht kannte, nicht Urſache dieſes Verbrechens, ſondern blos ein begleitender Umſtand, und deßwegen ſündigt ein ſolcher nicht aus Unwiſſenheit, durch dieſe dazu veranlaßt, ſondern blos unwiſſend. Non peccat propter ignorantiam, sed peccat ignorans, ſagt Thomas. Nur jene Unwiſſenheit iſt darum Urſache der Sünde, welche uns der eine Sünde verhindernden Kenntniß beraubt.

2) Was ich aber ohne Wiſſen vollbringe, vollbringe ich auch nicht frei. Ein weſentliches Merkmal der Sünde iſt aber, daß ſie frei gewollt iſt; folglich iſt die Unwiſſenheit zwar Urſache einer fehlerhaften, aber keiner ſündhaften Handlung. Auf dieſe Weiſe wird das anfänglich Behauptete wieder aufgehoben, darum muß dieſes erörtert werden. Thomas ſagt, im Allgemeinen und an ſich entſchuldige die Unwiſſenheit von der Sünde, weil ſie die Freiheit aufhebe, in folgenden zwei Fällen werde aber der Unwiſſende von der Sünde nicht freigeſprochen. Wer nicht weiß, daß eine Handlung Sünde iſt, begeht durch ihre Vollbringung auch keine Sünde. Es kann ſich aber ereignen, daß mit der Handlung ſelbſt ein Umſtand verbunden iſt, den er nicht kennt, wenn er ihn aber kennen würde, ſo vollbrächte er die Handlung

nicht. Jetzt aber vollbringt er ſie, obwohl er weiß, daß ſie ſündhaft iſt. Es tödtet Jemand einen Andern. Er ſieht, es iſt ein Menſch und er begeht einen wiſſentlichen Mord. Er hat aber nicht gewußt, daß dieſer Menſch ſein Vater war, denn wenn er das gewußt, hätte er ihn nicht getödtet. Dieſer wird durch ſeine Unwiſſenheit vom Vatermord entſchuldigt, aber nicht vom Mord überhaupt. Das Anderemal liegt der Grund, warum die Unwiſſenheit von der Sünde nicht entſchuldigt, nicht im Objekt, ſondern in der Unwiſſenheit ſelbſt, ſofern ſie eine gewollte iſt. Sei es nun, daß Jemand Dieſes oder Jenes abſichtlich nicht wiſſen will, um es deſto ungeſtörter verüben zu können, ſei es, daß er wegen anderer Geſchäfte oder aus Nachläſſigkeit die Kenntniß, welche ihn von der Sünde abhalten würde, ſich nicht erwirbt. Hier iſt Bosheit oder Nachläſſigkeit Grund der Unwiſſenheit, ſie ſelbſt alſo Sünde und darum auch das aus ihr Entſpringende.

3) Die Unwiſſenheit iſt nemlich Sünde, wenn Einer das, was er wiſſen kann und ſoll, aus Nachläſſigkeit nicht weiß [1]). Jeder und Alle müſſen das wiſſen, was zur Seligkeit nothwendig iſt, alſo die fundamentalen Glaubenswahrheiten und die allgemeinſten Rechtsgrundſätze, weil er ohne dieſe keine gerechte Handlung vollbringen kann. Der Einzelne muß aber auch noch das wiſſen, wozu er vermöge ſeines Standes und Amtes verpflichtet iſt. Kann er ſich dieſe Kenntniß gar nicht erwerben, iſt die Unwiſſenheit unüberwindlich [2]), ſo iſt ſie keine Sünde, da ſie unfreiwillig iſt, beſonders gilt dieſes, wenn er zu dieſer Wiſſenſchaft auch nicht verpflichtet iſt. Verordnet ein Geiſtlicher im Drang

---

1) Es iſt der Charakter des Guten, wie Sailer ſagt, daß es dem Guten immer einen helleren Blick in ſein Innerſtes gewährt; in eben dem Maaße, in welchem das Gemüth täglich reiner wird, wird auch das geiſtige Auge geſchärft, daß es die geringſten Flecken bemerkt. Ebenſo verfinſtert aber das Böſe das Geiſtesauge, und die dadurch verurſachte Unwiſſenheit und Verdumpfung iſt verſchuldet.

2) cf. hiezu I. Theil.

der Noth einem Kranken ein Mittel, das zu ſeinem Nachtheil ausſchlägt, ſo iſt die Unwiſſenheit und die aus ihr folgende Handlung keine Sünde, da er es nicht wiſſen konnte und nicht wiſſen mußte. Verordnet der Arzt ein falſches Mittel, weil er auf der Univerſität oder in ſpäteren Jahren zu wenig ſtudirt hat, ſo iſt er für die daraus entſtehenden Folgen verantwortlich. Er hätte es wiſſen können und wiſſen ſollen. So gilt alſo der Grundſatz, die ignorantia invincibilis und inculpabilis entbindet von der Sünde, nicht aber die vincibilis et culpabilis [1]). Jedenfalls aber erleichtert die Unwiſſenheit die Schuld, wenn durch ſie die Sünde verurſacht und dadurch mehr oder weniger unfreiwillig wurde. Ich habe Barmherzigkeit erlangt, weil ich es unwiſſend that, ſchreibt Paulus, I. Timoth. 1, 13. Dieſes iſt jedoch nicht der Fall, wenn, wie angegeben, die Unwiſſenheit eine abſichtliche iſt. Das leuchtet Jedem ein, daß der, welcher aus Genußſucht zu viel getrunken und dann Jemand beleidigt hat, weniger ſchuldig iſt; der hingegen, welcher ſich abſichtlich betrunken, um den Muth zu jener Beleidigung zu haben, mehr ſchuldig iſt. cf. Th. 1. 2. 77. 7.

§. 72.

Begierlichkeit.

1) Um die Begierlichkeit recht als Urſache der Sünde verſtehen zu können, müſſen wir ſie zuvor als Folge der Sünde betrachten, wie ſie denn auch zuerſt Folge und dann erſt Urſache der Sünde wurde. Der Menſch ſollte in freiem Gehorſam gegen Gott ſelig werden. Das wollte er nicht, und darum verhängte die göttliche Gerechtigkeit unter Anderm auch die Strafe über ihn, daß unſer Fleiſch, das uns untergeben iſt, nicht mehr dient. Da das Ziel des Menſchen in der Einheit mit Gott beſteht, ein

---

1) Th. 1. 2. 76. a 2. Ex quo patet, quod nulla ignorantia invincibilis est peccatum: ingnorantia autem vincibilis est peccatum, si sit eorum, quae aliquis scire tenetur, non autem si sit eorum, quae quis scire non tenetur.

Ziel, das nur durch Gleichförmigkeit des menſchlichen Willens mit dem göttlichen erreicht wird, ſo iſt das Erſte, daß die höhern Kräfte des Menſchen Gott dienen, das Zweite, daß die niedern Vermögen den höhern gehorchen. Das Erſte wollte der Sünder nicht, er wollte dem Höchſten, dem Urſprung alles Seins, nicht mehr anhängen, ſondern durch Hochmuth ſich ſelbſt ein Urſprung eigenen Seins werden. Zur Strafe verlor er nun auch das Zweite [1]. „Weil er durch ſeine Hoffart ſich ſelbſt gefallen hatte, wurde er aus göttlicher Gerechtigkeit ſich ſelbſt überlaſſen; nicht alſo, daß er ſich ganz in ſeiner Gewalt hätte, ſondern daß er auch mit ſich ſelbſt entzweit unter demjenigen, dem er ſündigend einwilligte, in harter und elender Knechtſchaft lebte“ [2]. Aug. 14. de civit. dei 15. Der Ungehorſam war alſo mit Ungehorſam vergolten. In dieſem Ungehorſam und ſich Auflehnen der niedern Kräfte gegen die höhern beſteht aber die Begierlichkeit. Sie will die Creatur und unter dieſer als die höchſte und nächſte das eigene Ich als Endziel ſetzen und darum Alles auf ſich beziehen. In der Eigenliebe gipfelt die Begierlichkeit, Eigenliebe iſt die Hauptquelle der Sünden. Was der Sünder begehrt, begehrt er nur wegen ſich ſelbſt, weil es ſeinem Ich zuſagend iſt [3]. Dieſe Eigenliebe ſpaltet ſich aber in Fleiſchesluſt, Augenluſt und Hoffart des Lebens. In der einen manifeſtirt ſich die Eigenliebe, ſofern ſie dem Fleiſch (Nahrung und

---

1) Dieſe Nemeſis wiederholt ſich in allen Kreiſen. Die Reformatoren erhoben ſich gegen die Kirche, ihre Nachfolger erhoben ſich gegen ſie.

2) Der Hochmuth entſpringt alſo nicht aus der Begierlichkeit oder Sinnlichkeit, ſondern umgekehrt dieſe aus jenem, ſo daß der Hochmuth oder genauer die Selbſtſucht die Urſünde iſt.

3) Th. 1. 2. 77. a 4. Respondeo dicendum, quod propria et per se causa peccati accipienda est ex parte conversionis ad commutabile bonum: ex qua quidem parte omnis actus peccati procedit ex aliquo inordinato appetitu alicujus temporalis boni: Quod autem aliquis appetat inordinate aliquod temporale bonum, procedit ex hoc, quod inordinate amat seipsum: hoc enim est amare aliquem, velle ei bonum. Unde manifestum est, quod inordinatus amor sui est causa omnis peccati.

Zeugung) und ſeinem Verlangen willfahrt; in der andern offenbart ſie ſich, weil ſie die ganze Außenwelt nur für das Ich, ſeinen Nutzen und Vortheil gebrauchen möchte. In der Hoffart ſucht ſie ſich als höchſtes Weſen auch vor Andern Geltung zu verſchaffen.

2) Der Menſch iſt aber von Gott geſchaffen und zu Gott hin geſchaffen, ein Urſprung, den er nie ganz verläugnen kann. Die höheren Kräfte ſtreben ihrer Natur nach dem höchſten Gut zu, die niedern ſuchen ſie davon abzuziehen [1]. Mit der Angabe deſſen, wie das geſchieht, wird es erſt recht offenkundig, daß und wie die Begierlichkeit Urſache der Sünde iſt. Da der Wille das Princip der Handlungen iſt, muß die Begierlichkeit auf ihn einwirken, wenn ſie ſündhafte Handlungen verurſacht, und dieſes geſchieht dadurch, daß ſie ihn von der Verfolgung ſeines Objekts abhält. Die Vermögen ſtehen im innigſten Zuſammenhang mit einander. Iſt eines vorherrſchend thätig, ſo wird das andere in ſeiner Wirkſamkeit gelähmt. Es iſt ein ganz bezeichnender Ausdruck, wenn man ſagt: er war ganz Ohr, d. h. ſeine ganze Seelenthätigkeit hat ſich in dem Hören einer Sache concentrirt und die übrigen Sinne waren in ihrer Thätigkeit gleichſam ſuspendirt. Auf ähnliche Weiſe ſchwächt die Begierlichkeit den Willen. Sie ſucht die Seele durch ihr Objekt ganz zu feſſeln und lenkt damit den Willen von dem ihm zukommenden Objekte, dem Guten, ab. Aber nicht allein dieſes, ſie beſticht durch den feurigen und leidenſchaftlichen Vorhalt ihres Objektes auch die Vernunft, daß ſie dieſes Objekt für ein wahres Gut anſieht und dem Willen als ſolches vorhält. Die Vernunft wird darum ihrer Kenntniß nicht beraubt, wohl aber der Ueberlegung, um ihre Kenntniß im einzelnen Fall recht anzuwenden. Leidenſchaft macht dumm, iſt ſprüchwörtlich geworden. Der vernünftige Wille kann zwar als ſich ſelbſt beſtimmender das Anſinnen und den Andrang der Begierlichkeit zurückweiſen, aber aus Schwachheit gibt er oft nach,

---

1) Das 7. Capitel des Römerbriefes.

daher die durch die Begierlichkeit verurſachten Sünden mit dem Namen Schwachheitsſünden bezeichnet werden. In dieſem Fall, wenn die Begierlichkeit dem Willen vorangeht, ihn zum Handeln aufſtachelnd, iſt die Schuld der Sünde geringer, weil die Freiheit durch ſie beeinträchtigt wird. Begehrt aber der Wille etwas recht heftig, ſo kann er dieſes nicht, ohne zugleich die Affekte aufzuregen und dieſe nachfolgende Begierlichkeit vermehrt die Schuld, weil ſie von der Intenſität des Willens zeugt. Iſt die Leidenſchaft ſo heftig, daß ſie den freien Willen knechtet, ſo iſt der Thäter unzurechnungsfähig. Nimmer darf man jedoch zu fragen vergeſſen, ob die Begierlichkeit mit freiem Willen und abſichtlich ſo geſteigert wurde, denn in dieſem Fall laſtet die Schuld mit ihrem ganzen Gewichte auf dem Vollbringer.

§. 73.

Bosheit.

1) Zuerſt muß die Frage beantwortet werden, ob es Bosheitsſünden gibt. Vorhin wurde nemlich behauptet, die meiſten Sünden entſtehen aus Unwiſſenheit. Unwiſſenheit und Bosheit oder Abſichtlichkeit ſtehen aber einander entgegen, wo die eine iſt, kann nicht auch zugleich die andere ſein. Allein es gibt eine Unwiſſenheit, die mit Bosheit ſehr wohl verträglich iſt. Wer weiß, dieſe That iſt ſündhaft, dabei aber das durch ſie zu erlangende Böſe für wünſchenswerther hält als das Gute, der iſt unwiſſend, wählt aber dennoch mit Abſicht das Böſe. In dieſem Falle ſind beide Eigenſchaften in Einer Sünde enthalten.

Sodann wurde im erſten Theil der Grundſatz geltend gemacht, der Wille begehre ſeiner Natur nach das Gute, ein Satz, dem das Sündigen aus Bosheit ebenfalls zu widerſprechen ſcheint. Wirklich will auch der böswillige Sünder das Böſe nicht an ſich, ſondern blos um ein anderes Uebel zu meiden, oder ein Scheingut zu erlangen. Der Rachgierige möchte ſich rächen, ohne Gott zu beleidigen, bleibt ihm aber kein anderer Weg, als

das Eine oder Andere zu thun, ſo beleidigt er lieber Gott, als er ſeiner Luſt entſagt. Auch hier, wie im erſten Falle tritt das Wählen und Wollen des Böſen zu Tage, worin gerade die Bosheitsſünde beſteht?[1]) Der Wille zieht ein geringeres Gut dem höchſten Gute vor; er will abſichtlich jenes mehr und dieſes weniger. Ja um jenes zu erlangen, gibt er dieſes ganz hin. In dieſer Verdorbenheit des Willens, die weiß, daß eine Handlung Sünde iſt, die ihr widerſtehen könnte, ſtatt deſſen aber ſie frei wählt, beſteht die Bosheitsſünde [2]). Verlangt darum der Wille ſeiner Natur nach das Gute, ſo kann er doch momentan derartig verkehrt werden, daß er förmlich dämoniſirt, das Böſe ſelbſt als ſolches will; zu ſchaden, zu haſſen, wird dann ſeine Luſt.

2) Die aus Bosheit quellenden Sünden ſind aber die größten, weil ſie unmittelbar aus dem Princip jeder Handlung, dem Willen, entſpringen. Und dieſes Princip iſt ſelbſt nicht von den niedern Vermögen provocirt und gedrungen, ſondern aus freier Wahl hat es ſich ſelbſt für das Böſe beſtimmt. Darum iſt auch von einem ſolchen Sünder am wenigſten Umkehr zu hoffen. Legt ſich der Sturm der Leidenſchaften, kommt der Sünder

---

1) Ad tertium dicendum, quod aliud est peccare eligentem, et aliud peccare ex electione. Ille enim, qui peccat ex passione, peccat quidem eligens, non tamen ex electione: quia electio non est in eo primum peccati principium, sed inducitur ex passione ad eligendum id, quod extra passionem existens non eligeret. Sed ille qui peccat ex certa malitia, secundum se eligit malum, et ideo electio, quae est in ipso, est principium peccati: et propter hoc dicitur ex electione peccare. Thom. 1. 2. 78. a 4. ad 3.

2) Et quoniam nihil magis est in voluntate, quam ipsa voluntas, et voluntas ipsa est origo peccati, nullum peccatum est adeo voluntarium et mere, sicut est illud, quod provenit ex corruptione existente in voluntate. Cum enim dupliciter dicatur involuntarium, scilicet per violentiam et per ignorantiam, primum per defectum potentiae, secundum per defectum scientiae; quando voluntas sola corruptione sua, licet possit resistere, et sciat hoc malum esse, aliquid eligit, tunc dicitur peccare ex certa malitia; et tale peccatum mere procedit ex improbitate voluntatis liberi arbitrii, et directe impugnat gratiam Spiritus sancti, per quam fit remissio peccati. Bonavt. breviloq. p. 3. c. 11.

zur Beſinnung und Einſicht, ſo kehrt er bereuend zum Beſſern und zu Gott zurück. Nicht ſo der Böswillige. Bei ihm dauert die Richtung der Seele auf das Böſe fort, weil die einzelne Handlung gewöhnlich Ausfluß eines Zuſtandes iſt. Ex habitu peccat [1]). Das Böſe wird ihm, weil habituell geworden, angenehm und zuſagend, zur zweiten Natur, und darum will und wählt er es. Denn ſelten oder nie ſündigt Einer ſogleich und das Erſtemal aus Bosheit. Unwiſſenheit und Begierlichkeit bahnen vielmehr der Bosheit den Weg. Durch oftmalige aus Unwiſſenheit und Begierlichkeit verurſachte Sünden bildet ſich ein Zuſtand, aus dem die Bosheitsſünden hervorgehen.

Daß aber ein ſo verkehrter Wille, der das Böſe frei wählt und mit Abſicht die Creatur als höchſtes Gut ſetzt, die Quelle vieler anderer Sünden ſei, kann ſich der Leſer ſelbſt abſtrahiren. Nur das Eine wollen wir noch anführen: es könnte ſcheinen, der Gewohnheitsſünder ſei weniger ſchuldig, weil die Gewohnheit ſeinen Willen feſſelt, dem iſt aber nicht ſo, weil dieſe Zerrüttung des Willens eine verſchuldete, gewollte iſt [2]). Der hl. Thomas ſtellt darum den Canon auf: es iſt offenbar, daß, wer aus Gewohnheit ſündigt, ſicher aus Böswilligkeit ſündigt [3]). Der

---

1) Von dieſem Satze gilt das Wort a potiori fit denominatio. Auch ohne böſen Zuſtand kann Jemand aus Bosheit ſündigen, wie dieſes meiſtens in der Verzweiflung geſchieht. Furcht und Hoffnung hört da auf, und nun übergibt man ſich mit Wiſſen und Willen dem Böſen. Andererſeits kann aber Jemand, obwohl in einer Gewohnheitsſünde befangen, doch auch aus Unwiſſenheit und Schwachheit ſündigen.

2) Zu weit gehend ſagt Laymann l. 1. tr. 2. c. 3. a 6.: is qui ex inveterata consuetudine velut quodam necessario impetu rem malam agit, non peccat, quia nullum peccatum sine rationis deliberatione committitur. Dieſe Stelle führt Stäudlin S. 499 als Beweis für die ſchlechte Jeſuitenmoral an, den Nachſatz: sed antea aggravasse et quasi dupliciter peccasse, cum blasphemias vel perjuria deliberate frequentans simul etiam animadvertit pravam consuetudinem sibi ingenerari, dieſen Nachſatz verſchweigt Stäudlin. Mit ſolchen Waffen kämpft man nur gar zu häufig gegen die Jeſuiten. Für ehrlich können wir das aber nicht halten.

3) Thom. 1. 2. 78. a 2.

Grund liegt hauptſächlich darin, daß die Gewohnheit frei angeeignet und forterhalten wird, der Wille alſo frei, überlegt und aus ſich ſelbſt dieſe Richtung eingeſchlagen hat. Zudem unterliegt auch die Gewohnheit dem Willen und wird nie ſo zur andern Natur, daß ſie naturnothwendig würde. Denn der Gewohnheitsſünder kann Gutes thun, zum deutlichen Beweis, daß Vernunft und Wille durch die Gewohnheit nicht aufgehoben, ſondern und zwar der Gewohnheit entgegen, wirkſam ſind, handelt er deſſenungeachtet ſeinem böſen Zuſtande gemäß, ſo will und wählt er ja das Böſe oder er ſündigt aus Bosheit. Allerdings wird jede weniger überlegte Handlung eine der Gewohnheit entſprechende ſein und es gibt darum für einen ſolchen Menſchen kein Heil, ſo lange er der Gewohnheit nicht entſagt. Iſt aber dieſes geſchehen, hat der Sünder durch ernſthafte Buße ſeine Gewohnheit verabſcheut und den Entſchluß der Beſſerung gefaßt, ſo iſt zwar damit die Gewohnheit noch nicht ausgerottet, es bedarf vielmehr jahrelanger Anſtrengung, bis durch entgegengeſetzte Thätigkeit die frühere Neigung neutraliſirt und ein guter Zuſtand geſetzt iſt. Es iſt deßwegen auch ſehr erklärlich, wenn der Gewohnheitsſünder in einem unbewachten Augenblick in die alte Sünde zurückfällt, aber die aus einer ſolchen bereits bereuten, in ihrem innerſten Weſen gebrochenen Gewohnheit fließenden Vergehen haben den Charakter der Bosheit nimmer, da der Wille ein anderer geworden, wenn er auch die ſelbſt geſchmiedeten Feſſeln noch nicht gänzlich abgeſtreift hat.

Auf den Einwurf, wenn der Gewohnheitsſünder aus Bosheit ſündigt, ſo wird er ſich darüber, wie es in den Sprüchwörtern heißt [1]), freuen, nun aber findet bei den Gewohnheitsſündern oft das Gegentheil ſtatt, indem ſie über ihre That ſehr niedergeſchlagen ſind, alſo ꝛc., auf dieſen Einwurf antwortet Thomas folgendermaßen: der Gewohnheitsſünder freut ſich ſeiner

---

1) Qui laetantur cum malefecerint, et exultant in rebus pessimis. proverb. 2. 14.

That immer, ſo lange er ſeine Gewohnheit ausübt. Weil er aber nicht ohne Unterlaß dieſe Sünde vollbringt, ſondern durch ſeine nicht ganz zerrüttete Vernunft noch Anderes denken kann, mag es geſchehen, daß er von der Gewohnheit ablaſſend das bereut, was er ſich durch ſie zugezogen. Meiſtens bereuen aber Solche die Sünde nicht, weil ſie an ihr ſelbſt ein Mißfallen haben, ſondern nur den durch ſie verurſachten Nachtheil [1]).

II. Aeußere Urſachen der Sünde.

§. 74.

Von der Verſuchung im Allgemeinen.

Verſuchen heißt ſo viel als einen Verſuch machen. Dieſes geſchieht aber, um von Etwas Kenntniß zu erlangen. Der nächſte Zweck der Verſuchung iſt alſo, etwas inne zu werden. Dieſes Wiſſen ſelbſt aber iſt meiſtens nicht letzter Zweck, ſondern Mittel, ſofern man die Beſchaffenheit von Jemand auskundſchaftet, ſeine Kenntniß, Schwächen oder Tugenden, um ihm zu nützen oder zu ſchaden. So gibt es ein dreifaches Verſuchen. Ein Verſuchen, deſſen alleiniger Zweck iſt etwas inne zu werden. Sucht der Menſch an der göttlichen Allmacht ꝛc. zweifelnd ſich durch einen Verſuch derſelben gleichſam zu vergewiſſern, ſo iſt das Sünde und heißt Gott verſuchen. Gott ſelbſt aber verſucht nicht [2]), um etwas inne zu werden oder gar um zu ſchaden, ſondern um die Welt etwas inne werden zu laſſen, um ihr etwas offenbar zu machen. Darum heißt es im Deuteronomium: der Herr, euer Gott, prüfet euch (tentat vos), damit offenbar werde, ob ihr ihn liebet oder nicht." cap. 13, 3 [3]).

Die Abſicht des Teufels bei der Verſuchung iſt immer zu ſchaden. Der Unſeligkeit verfallen ſucht er die Menſchen, ſie

1) Thom. 1. 2. 78. 2. ad 3.
2) Jacob. 1, 14.
3) Cf. Th. 1. 114. a 2.

um ihr Glück beneidend, zu Genoſſen ſeiner Verworfenheit zu machen [1]). Andererſeits ſtrebt er, des Hochmuthes voll, Gott gegenüber ein eigenes Reich aufzurichten, die Geſchöpfe ihm zu entreißen und ſich hörig zu machen. Darum iſt es ſo zu ſagen Lebensaufgabe des Teufels, die Menſchen zu verſuchen, weßwegen ihn die Schrift auch ſchlechthin den Verſucher nennt. Matth. 4, 3. Der Teufel iſt zwar als ein gefallener Engel mit höherer Intelligenz ausgerüſtet als der Menſch, dennoch kennt er das Innere des Menſchen nicht, wenn auch ſeine äußeren Werke. Gott allein prüft Herz und Nieren und wägt die Geiſter. Durchgängig iſt aber der Eine von Natur aus mehr zu dieſem, der Andere mehr zu jenem Fehler geneigt. Dieſe ſchwache Seite eines Jeden ſucht nun der Teufel durch die mannigfaltigſten Verſuchungen auszukundſchaften.

Will der Menſch durch ſeine Verſuchungen ſchaden, ſo iſt er ein Gehilfe des Teufels und das Geſagte gilt auch von ihm. Oft verſucht er aber auch in guter Abſicht, um dieſem oder jenem zu nützen und dann nennt man es gewöhnlich prüfen.

Man ſpricht auch davon, daß die Welt, Ehre, Gold ꝛc. den Menſchen verſuchen. Dieſe Gegenſtände verſuchen im wörtlichen Sinne nicht, indem zum Verſuchen ein vernünftiges Weſen gehört, das zu irgend einem Zweck eine Probe macht. Dennoch kann man auch von einer Verſuchung reden, weil es an dieſen Gegenſtänden offenkundig wird, ob Einer Leiden und Freuden dieſer Welt gering achtend ſeiner Begierden Herr und Meiſter iſt, oder aber von ihnen beherrſcht wird.

§. 75.

Satan als Urſache der Sünde.

Der Teufel iſt oftmals Urſache der Sünde, er verurſacht ſie aber weder direkt noch nöthigend.

---

1) Vos ex patre diabolo estis et desideria patris vestri vultis facere; ille homicida erat ab initio et in veritate non stetit: quia non est veritas in eo. Joh. 8. 44. cf. Math. 13. 39. I. Joh. 3. 8. 12.

1) Das Chriſtenthum knüpft die Entſtehung der erſten Sünde an die Verſuchung des Teufels. Adam ging gerecht und heilig aus der Hand des Schöpfers hervor (constitutus), die niedern Vermögen gehorchten den höhern, die höhern Gott. Das Fleiſch gelüſtete nicht gegen den Geiſt. So lange er in dieſem Zuſtande war, konnte ihn auch die an ſich gute Welt nicht verführen, denn daß Eva der Anblick der Frucht lieblich war, iſt bereits Zeichen der im Innern vor ſich gegangenen Veränderung. Von Außen und zwar in Form des Gedankens mußte daher die Sünde an den Menſchen gebracht werden, d. h. es mußte ſeine Vernunft durch eine andere Vernunft überredet werden, daß die Creatur das höchſte Gut ſei, daß daher der Menſch, ſich von Gott los-ſagend, und an dieſe hingebend, erſt wahrhaft ſelig werde. Nahm die Vernunft dieſes Trugbild als wahr an und begehrte es der Wille, ſo war die Sünde vollbracht.

Es iſt darum zwiſchen dem Urſprung der erſten und zweiten Sünde auch wohl zu unterſcheiden. Jene iſt von Außen ange-regt, aus der Verkehrung der höchſten Seelenvermögen hervor-gegangen, dieſe entſteht gewöhnlich aus den durch die erſte Sünde desorganiſirten niedern Vermögen. Dieſes iſt auch jetzt meiſtens der Weg, auf dem Satan die Nachkommen Adams ver-führt, weßwegen Solche, bei denen die Luſt durch oftmalige Einwilligung mächtig geworden iſt, den Einfluß deſſelben gar nicht herausfinden, wie er denn unter dieſen Umſtänden auch kaum zu erkennen iſt. Um ſo offenkundiger tritt aber die ſataniſche Verſuchung bei Solchen hervor, die durch ein heiliges Leben die niedern Vermögen den höheren ganz botmäßig gemacht ha-ben. Hier ſind zwei Fälle möglich: entweder wendet ſich der Teufel dennoch durch die Sinnlichkeit an den Menſchen, dann werden in dieſen Vermögen, ſonſt ganz fremde, dem Geiſte un-gewöhnliche Gelüſte entſtehen, die ſich gegen ſeinen Willen ihm aufdringen und dann iſt auch die Quelle, aus der ſie kommen, leicht zu entdecken. Oder aber Satan wendet ſich unmittelbar an die Vernunft, um durch Ueberredung auf ſie zu wirken und

dann wird ihn der Ekſtatiſche geradezu als eine fremde Perſönlichkeit ſehen. So war es beim erſten, ſo beim zweiten Adam der Fall, ſo bei vielen Heiligen.

2) Gehen wir vom Princip der Sünde, dem Willen, aus, ſo wird dieſer innerlich allein durch Gott bewegt und keine andere Macht übt einen direkten Einfluß auf ihn. Der Engel, ſagt Bernhardt, wohnt ein, ſofern er das Gute an die Hand gibt, aber nicht eingibt, zum Guten ermahnt, aber es nicht ſchafft. Gott dagegen als einwohnend theilt mit, verleibt ein, oder richtiger: theilt ſich mit, verleibt ſich ein, ſo daß man ohne Scheu ſagen kann, er ſei ſofort eins mit unſerm Geiſte, wiewohl dieſe Einheit nicht als Perſonen- oder Weſenseinheit gefaßt werden darf. Du weißt ja: wer dem Herrn anhängt, der iſt Ein Geiſt mit ihm ... So iſt alſo der Engel bei der Seele, Gott dagegen in ihr. Der Engel wohnt in der Seele als ihr Mitbewohner, Gott als ihr Leben [1]. Wirkt ſo Gott allein innerlich bewegend auf den Willen, ſo kann dagegen jedes Objekt ihn äußerlich zur Thätigkeit reizen. Da findet der Teufel Eingang, um auf den Willen zu wirken. Weil er keinen unmittelbaren Einfluß auf ihn üben kann, übt er ihn durch Vorſpieglung irgend eines Scheinguts, das er ihm für das höchſte Gut auszugeben ſucht. Dieſes kann aber auf zweierlei Art geſchehen, entweder, indem er die Vernunft durch Ueberredung von Gott abzubringen ſucht, oder indem er der Einbildungskraft

---

1) Bernh. de contempl. l. 5. c. 5. Thomas entwickelt denſelben Satz wiſſenſchaftlicher alſo: Actus voluntatis nihil aliud est, quam inclinatio quaedam voluntatis in volitum; sicut et appetitus naturalis nihil est aliud, quam inclinatio naturae ad aliquid. Inclinatio autem naturae est, et a forma naturali, et ab eo, qui dedit formam: unde dicitur, quod motus ignis sursum est ab ejus levitate, et a generante, quod talem formam creavit. Sic ergo motus voluntatis directe procedit a voluntate, et a Deo, qui est voluntatis causa; qui solus in voluntate operatur et voluntatem inclinare potest, in quodcumque voluerit. Deus autem non est causa peccati, ut supra ostensum est. Relinquitur ergo, quod nihil aliud sit directe causa peccati humani, nisi voluntas. Q. 3. de malo a. 3.

Gegenſtände vorhält, wornach die Sinnlichkeit gelüſtet. Die untern Vermögen wirken ſodann auf die höheren und ſo entſteht die Sünde.

Das iſt alſo die Frage, kann der Teufel auf die Einbildungskraft ſo einwirken, daß er ihr Gegenſtände vorzaubert, nach denen die Sinnlichkeit gelüſtet? Oder, da die Frage durch die Geſchichte bereits entſchieden iſt, wie iſt dieſe Einwirkung beſchaffen? An der Hand des hl. Thomas ſuchen wir zu antworten. Es iſt Weltgeſetz, daß die höhere Ordnung die niedere regiert und lenkt. Das Geiſterreich gehört einer höheren Ordnung als die Körperwelt, darum regiert der Geiſt auch dieſe, wie dieſes das Verhältniß der Seele zum Leib veranſchaulicht. Beſonders wird die höchſte Thätigkeit der Körper durch die höhere Ordnung verurſacht. Divina sapientia conjungit fines primorum principiis secundorum [1]). Dieſe Thätigkeit iſt aber die Bewegung von einem Orte zum andern. Demnach kann der Teufel Theile des Körpers bewegen, in dieſe oder jene Lage bringen; hier das Blut anhäufen, dort mehr zurücktreiben. Man denke nur an die Beſeſſenen, in denen die böſen Geiſter ihre Herrſchaft über den Leib augenfällig beurkunden [2]). Gehen wir nun von dem zweiten Satz aus, daß Träume und traumhafte Vorſtellungen meiſtens vom Körper, von ſeiner Lage, Anhäufung des Bluts ꝛc. entſtehen, ſo folgt a) der Teufel kann als ein der höheren Ordnung angehörendes Weſen Theile des Körpers, z. B. das Blut, da und dorthin bewegen und b) weil dadurch ſich Vorſtellungen bilden, ſo kann er der Phantaſie Bilder verſchiedener Art vorſpiegeln [3]).

Dieſe Bilder durch die Einbildungskraft dem Begehrungsvermögen vorgehalten wecken in ihm die Affekte auf, die das Objekt verlangen. So wirkt der Teufel mittelbar auch auf dieſes

1) Dionys. Areop. de div. nom. T. 1.
2) Cf. Schram institut. theologiae mysticae, tom. 1. pag. 451. bis 454.
3) Thom. 1. 111. a 3.

Vermögen. Er thut dieſes aber auch noch auf andere Weiſe. Die Affekte und ihre Ausbrüche ſind ſehr oft durch die Leibesbeſchaffenheit vorbereitet, von dieſer mehr oder weniger abhängig. Das Nervenſyſtem kann ſo reizbar ſein, daß es beim kleinſten Unfall in heftigen Zorn geräth, dickes Blut verurſacht Trauer und Schwermuth. Da aber, wie angeführt, der Teufel auf die körperlichen Zuſtände einwirken kann, ſo kann er vermittelſt ihrer auch die Affekte aufregen.

Zur Sünde gehört aber nothwendig die Verkehrung auch der obern Vermögen. Hinſichtlich der Vernunft wird ſie auf doppelte Weiſe bezweckt. Einmal durch Ueberredung, das anderemal durch Verdunklung derſelben, vermittelſt der aufgeregten Leidenſchaften. Dieſe hemmen die Vernunft in ihrer Thätigkeit, Ueberlegung und Wahl. Je ſtärker und tiefer ſie daher aufgewühlt werden, deſto mehr verfinſtert ſich der Blick der Vernunft, deſto befangener wird ihr Urtheil. Die Vernunft und die niedern Vermögen wirken aber auf den Willen.

3) Wäre nun dieſer ſataniſche Einfluß ſo groß und er iſt bisweilen ſo groß, daß die Vernunft ganz verfinſtert und dadurch der Wille ganz aufgehoben wird (Wahnſinnige, Beſeſſene), ſo iſt die That nimmer frei, darum auch nicht ſündhaft, da die Sünde ſo ſehr eine freigewollte iſt, daß ſie gar nicht Sünde iſt, wenn ſie nicht freigewollt iſt. Daraus folgt, daß der Teufel die Sünde nicht direkt und nöthigend verurſacht, ſondern blos indirekt veranlaßt. Denn entweder iſt die That bei gänzlicher Verfinſterung der Vernunft nicht mehr frei, oder es bleibt der Vernunft noch ſo viel Licht, daß ſie das Trugbild, die Verführung, erkennen und zurückweiſen kann. Der Wille aber wird vom Teufel innerlich gar nicht bewegt, ſondern blos äußerlich gereizt. Widerſteht er aber dieſem Reiz, ſo iſt die Begierlichkeit nicht nur keine Sünde, ſondern eine Materie zur Tugendübung. In die Hand des Menſchen iſt es daher immer gegeben, ob er zuſtimmen will oder nicht. I. Petr. 1, 8. Jacobi 4, 7. Eph. 6, 16. Ganz anders verhält ſich das beim Guten. Gott iſt

die unmittelbare, direkte (aber nicht nöthigende) Verurſachung desſelben, ſofern er den Willen innerlich bewegt. Könnte Gott zum Böſen verſuchen [1]), ſo könnte er auch direkt das Böſe verurſachen. Weil er aber dieſes nicht kann, ſo bleibt die Sünde troz aller Anreizungen von Seite des Teufels, wenn ich ſo ſagen darf, noch vielmehr als das Gute die eigene That des Menſchen. Dem Teufel macht uns lediglich unſer Wille unterthan und nicht ſeine Macht. Zu Unterthanen Gottes macht uns ſeine Gnade und nicht unſer Wille allein [2]).

§. 76.

Der Menſch als Urſache der Sünde.

Der Menſch iſt auf doppelte Weiſe Urſache der Sünde, durch Verführung wie der Teufel und durch die Vererbung der Sünde. Da die Lehre von der Erbſünde der Dogmatik angehört, die von den perſönlichen Sünden aber der Moral, ſo ſehen wir von dem Erſtern ab und beſchäftigen uns blos mit dem Letzteren.

Mannigfach ſind die Wege, durch die ein Menſch dem andern zum Falle werden kann, neun derſelben haben aber beſonderes Anſehen erlangt, die man gewöhnlich die neun fremden Sünden nennt. Sie ſind Sünden, weil jedes Aergerniß Sünde iſt, ſie ſind fremde Sünden, weil durch ſie beſonders ein Anderer zum Falle gebracht wird. Gewöhnlich zählt man ſie in folgender Ordnung auf: 1) zur Sünde rathen; 2) Andere heißen ſündigen; 3) zu Anderer Sünde einwilligen; 4) Andere zur Sünde reizen; 5) Anderer Sünden loben; 6) zur Sünde ſtillſchweigen; 7) die Sünde nicht ſtrafen; 8) an denſelben Theil nehmen; 9) dieſelben vertheidigen.

---

1) Den Beweis dieſes Satzes überlaſſen wir der Dogmatik, in deren Gebiet er auch gehört.

2) Bernh. de grat. et lib. arb. c. 6.

Man ſieht, die Aufzählung der neun Arten, wie ein Menſch dem andern Urſache der Sünde werden kann, iſt kein Produkt der wiſſenſchaftlichen Thätigkeit, ſondern das Werk des die Begegniſſe des Lebens ſcharf beobachtenden Verſtandes, der dieſe Beobachtung ſodann in der detaillirt populären Form zuſammenſtellt. Da wir aber eine poſitive Moral ſchreiben wollen, iſt es unſere Sache, nicht das alt Hergebrachte mit unſern Einfällen zu vertauſchen, vielmehr ſuchen wir daſſelbe wiſſenſchaftlich zu rechtfertigen.

Es kann Einer dem Andern Urſache der Sünde werden durch ſein aktives oder paſſives Verhalten. Das letztere, indem er zur Sünde ſtillſchweigt und dieſelbe nicht ſtraft. Das aktive Verhalten ſchildert die genannte Aufzählung fein pſychologiſch vom erſten Beginn der Sünde bis zu ihrer Vollendung. Der Menſch kann ſich nemlich vor der That zur Sünde auf dreifache Weiſe verhalten. Entweder iſt er unentſchieden oder er iſt für das Böſe oder für das Gute entſchieden. Demgemäß wird ſich auch der Verſucher auf dreifache Weiſe nahen. Dem Unentſchiedenen rathet er zuerſt, findet der Rath guten Boden, dann bricht er die Unentſchiedenheit durch das Geheiß. Dem Entſchiedenen ſtimmt der Verſucher einfach zu, oder er lobt ihn, den für das Gute Entſchiedenen ſucht er aber zur Sünde zu reizen. Im Moment, da die That begangen wird (im Unterſchied von vor- und nachher), nimmt der Verführer entweder an ihr Theil, oder er willigt wenigſtens in ſie ein [1]). Iſt ſie aber begangen, ſo ſucht er den Thäter in ihr zu beſtärken, indem er ſie gegen die Vorwürfe ſeines Gewiſſens, oder gegen

1) Ueber dieſen Gegenſtand verbreitet die von Innocent. XI. verworfene 51. propos. das beſte Licht. Famulus qui submissis humeris scienter adjuvat herum suum ascendere per fenestras ad stuprandam virginem, et multoties eidem subservit, deferendo scalam, aperiendo januam, aut aliquid simile cooperando, non peccat mortaliter, si id faciat metu notabilis detrimenti, puta, ne a domino male tractetur, ne torvis oculis aspiciatur, ne domo expellatur. Alſo ganz anders, als Leporello meint.

Andere vertheidigt. Weitere Fälle ſind nach unſerm Dafürhalten nicht wohl möglich.

Es läge uns nun die Aufgabe vor, alle neun Arten im Einzelnen durchzugehen, das würde uns aber zu weit führen, wir werden das aktive Verhalten des Verführers und die Sündhaftigkeit deſſelben im Allgemeinen unter dem Namen Aergerniß darſtellen, das paſſive Verhalten aber ganz übergehen, da die poſitive Seite deſſelben bei der brüderlichen Zurechtweiſung zur Sprache kommt.

Das Aergerniß iſt nach Thomas ein minder gutes (minus rectum) [1] Wort oder Werk, das Andern Veranlaſſung zum Fall geben kann. Veranlaſſung nennen wir das Aergerniß, weil, wie bereits erörtert, der Wille allein Urſache der Sünde im ſtrengen Sinne iſt, zu der ihn andere Gegenſtände blos veranlaſſen mögen. Hienach ſind auch die Aufſchriften der Paragraphen zu verſtehen, obwohl wir das Wort Urſache, als gebräuchlich, beibehalten haben.

Jede ſündhafte Handlung kann dem Nächſten zum Anſtoß werden und inſofern kann jede Sünde zum Aergerniß werden (scandalum per accidens), wollen wir jedoch mit dieſer Benennung eine ſpecielle Sünde bezeichnen, ſo wird es die ſein, welche ſich zum Zweck ſetzt, einen Andern dadurch zum Fall zu bringen. Dieſe zu einer minder guten Handlung hinzukommende Abſicht bildet das Aergerniß im engern und eigentlichen Sinne (scandal. per se), wodurch es ſich von jeder

---

1) Ad secundum dicendum, quod minus rectum non dicitur hoc, quod ab aliquo alio superatur in rectitudine; sed quod habet aliquem rectitudinis defectum; vel quia est secundum se malum, sicut peccatum; vel quia habet speciem mali, sicut cum aliquis recumbit in idolio. Quamvis enim hoc secundum se non sit peccatum, si aliquis hoc non corrupta intentione faciat; tamen quia habet quandam speciem mali, vel similitudinem venerationis idoli, potest alteri praebere occasionem ruinae. Et ideo Apostolus monet I. ad Thess. 5, 22: ab omni specie mala abstinete vos. Et ideo convenienter dicitur minus rectum, ut comprehendantur tam illa, quae sunt secundum se peccata, quam illa, quae habent speciem mali. Thom. 2. 2. 43. a 1. ad 2.

andern Sünde unterſcheidet. Wie ſchwer ein ſolches Vergehen in die Wagſchale des künftigen Richters fallen wird, lehrt der Ruf: Wehe dem, der Aergerniß gibt. Die Schuld wird auch nicht vermindert, wenn der, dem das Aergerniß zum Falle gereichen ſollte, nicht gefallen iſt, da hier das in §. 67 Ausgeführte ſeine Anwendung findet. Doch iſt nicht jedes Aergerniß Todſünde, ſondern nur jenes, das dem Nächſten Veranlaſſung zu einer Todſünde wird, wohingegen die Verleitung zu einem unnützen, aber an ſich nicht ſündhaften Geſpräche, läßliche Sünde iſt. Immer aber iſt das Aergernißgeben Sünde [1]), denn entweder iſt die ärgerliche Handlung an ſich ſündhaft, dann verſteht es ſich von ſelbſt; iſt dieſes aber nicht der Fall, ſo wird ſie darum ſündhaft, weil die Liebe zum Nächſten ihre Unterlaſſung fordert.

Vom Aergernißgeben iſt das *Aergernißnehmen* wohl zu unterſcheiden. Man kann an der beſten Handlung Aergerniß nehmen. Um ein in unſern Tagen häufig vorkommendes Beiſpiel zu wählen, gibt es Viele, die ſich an dem oftmaligen Empfang der Sakramente von Seite glaubenseifriger Seelen ärgern. Hier hat nun der, deſſen Thun zum Aergerniß gereicht, durchaus keine Schuld. Nur darüber könnte ein Zweifel entſtehen, ob man deßwegen die Sakramente ſeltener empfangen ſoll [2]). Thomas

1) Scandalizans committit, praeter peccatum scandali, etiam peccatum ejus speciei, ad quod alterum inducit: ideoque confiteri debet speciem peccati mortalis, per quod, et ad quod induxit, cum numero inductorum, vel qui probabiliter induci potuerunt. Liguori l. 3. tr. 3. c. 2. dub. 5. a 1. n. 44.

2) Ad vitandum grave scandalum pusillorum quaedam *praecepta* impleri non debent, nisi tamen omissio est magis damnosa omittendi. Ratio hujus est, quia tunc, concurrente duplici praecepto, scilicet naturali de cavendo scandalo, et positivo, majus et fortius est naturale. — *Casus* uxor *semel, vel iterum* debet omittere jejunium, ex quo maritus graviter offenderetur, et oriretur discordia. — Si, ituro te ad sacrum die festo, excitanda sit gravis rixa, vel caedes, non teneris ire. — Superior peccata subditi saepe potest dissimulare ad vitandas turbas, et majora mala, quae alioqui teneretur punire. — Mulier quae scit in se, vel in sui aspectu aliquem in particulari scandalizandum, mortaliter peccat, si data opera ei se conspiciendam offerat: adeoque potest, et debet non tantum publico, sed etiam sacro

antwortet: Einige geiſtige Güter ſind zum Heile unumgänglich nothwendig (de necessitate salutis), die ohne Todſünde nicht unterlaſſen werden können. Offenbar darf aber Niemand eine Todſünde begehen, um die Sünde eines Andern zu verhindern, weil nach der Ordnung der Liebe (cf. folgenden Abſchnitt) Jeder ſein eigenes Seelenheil mehr lieben muß, als das des Nächſten. Die zum Heil unumgänglich nothwendigen geiſtigen Güter dürfen alſo, um Aergerniß zu vermeiden, nicht unterlaſſen werden. Bei jenen Gütern aber, die zum Heil nicht unumgänglich nothwendig ſind, muß man unterſcheiden, weil das Aergerniß bisweilen auch aus Bosheit entſpringt, wenn z. B. Einige durch Erregung von Aergerniß den Empfang dieſer Güter verhindern wollen. Das iſt das Aergerniß der Phariſäer, die an der Lehre des Herrn Anſtoß nahmen; ſolches Aergerniß iſt aber zu verachten [1]. Bisweilen aber entſteht das Aergerniß aus Schwachheit und Unwiſſenheit. Das iſt das Aergerniß der Schwachen, um derentwillen der Gebrauch geiſtiger Güter entweder zu verheimlichen, oder auch hie und da, wenn keine Gefahr droht, zu verſchieben iſt, bis, nachdem die Sache aufgeklärt und Rechenſchaft über ſie gegeben wurde, das Aergerniß ſchwindet. Wenn aber nach hinlänglich ertheiltem Unterricht ein ſolches Aergerniß fortdauert, dann ſcheint es durch Bosheit verurſacht zu ſein, der man keine Rechnung tragen darf [2].

§. 77.

Die Natur als Urſache der Sünde.

In Betreff dieſes Punktes können wir uns kurz faſſen. Die Natur iſt von Gott gut geſchaffen, in ihr liegt alſo kein

---

abstinere die festo semel, aut iterum, ad peccatum illud evitandum. Lig. l. c. n. 52.

1) Tunc accedentes discipuli ejus, dixerunt ei: scis quia pharisaei audito verbo hoc scandalizati sunt? At ille respondens ait: omnis plantatio, quam non plantavit pater meus caelestis, eradicabitur. Sinite illos: caeci sunt, et duces caecorum. Matth. 15, 12—14.

2) Thom. 2. 2. 43. a 7.

Motiv zur Sünde, dieſes liegt vielmehr im Menſchen. Der Menſch nimmt wegen der Verderbtheit ſeines Weſens an ihr Aergerniß, denn dem Reinen iſt alles rein. Der Geiz iſt alſo nicht der Fehler des Goldes, ſondern des Menſchen, der das Gold auf verkehrte Weiſe liebt und ſeinetwegen die Gerechtigkeit verläßt, die dem Golde ohne Vergleich vorgezogen werden muß. Auch iſt die Unzucht nicht der Fehler ſchöner und lieblicher Körper, ſondern der Seele, die körperliche Lüſte auf verkehrte Weiſe und mit Zurückſetzung der Mäßigung liebt, die uns mit weit ſchönern und unverderblichen, weit geiſtigern Dingen vereinigt. Ebenſo iſt auch die Eitelkeit nicht der Fehler des menſchlichen Lobes, ſondern der Seele, die es auf verkehrte Weiſe liebt, von den Menſchen gelobt zu werden, und das Zeugniß ihres Gewiſſens verachtet. Deßgleichen iſt der Hochmuth nicht ein Fehler deſſen, der die Macht verleiht, oder der Macht ſelbſt: ſondern der Seele, die ihre eigene Macht auf verkehrte Weiſe und mit Verachtung eines auf gerechte Weiſe Mächtigern liebt [1]). Es tritt hier ein ähnliches Verhältniß ein, wie das zwiſchen dem Geſetz und der Sünde. Das Geſetz iſt gut, dennoch veranlaßte es die Sünde und ſo iſt auch die Natur gut, „die Sünde nimmt aber" von der Natur „Anlaß und wirkt in mir jegliche Luſt." Röm. 7, 8. Inſofern iſt alſo die Natur Veranlaſſung zur Sünde und inſofern mußte ſie beigezogen werden.

Drittes Kapitel.

Folgen und Strafen der Sünde.

§. 78.

Folgen der Sünde.

Die Folgen der Sünde beſtehen in der Schwächung der geiſtigen Vermögen, der Befleckung der Seele, körperlicher Krankheit und dem Tod.

---

1) Aug. 12. de civ. Dei. 8.

1) Es findet ſich im Menſchen eine ihm angeborene Hinneigung zum Wahren und Guten. Die Vernunft neigt ſich, abgeſehen von jeder übernatürlichen Einwirkung, ihrem Weſen nach der Wahrheit zu, wie die Sonnenblume dem Lichte. Der Wille begehrt ebenſo nach einer in ſeinem Weſen gelegenen Neigung das Gute, wie das Feuer in die Höhe ſtrebt. Die Sünde iſt ein dieſer Neigung widerſtrebender Akt. Wird ſie öfter wiederholt, ſo bildet ſich ein derſelben entgegengeſetzter Zuſtand, der als ſolcher die Neigung oder das Streben der Vermögen nach dem Wahren und Guten ſchwächt. Das iſt es, was man unter der Benennung: Schwächung der natürlichen Vermögen, zu verſtehen hat. Die Vermögen als ſolche werden durch die Sünde nicht geſchwächt, ſonſt müßten ſie zuletzt durch dieſelbe auch zerſtört werden. Sie ſind vielmehr die nie verſiegende Quelle jener ſteten Hinneigung zum Guten und Wahren, und hierin liegt der Anknüpfungspunkt für die Gnade, wenn Gott den Menſchen an ſich zieht. Mit jeder neuen Sünde wird aber dem Streben der Seele nach dem Wahren und Guten ein neues Hinderniß geſetzt und ſo fort in's Unendliche. Es gehört aber auch zum Weſen des gerechten Geſetzes Gottes, daß, wer aus freien Stücken das ſanfte Joch und die leichte Bürde der Gottesliebe abwirft, die unerträgliche Laſt der Eigenliebe wider Willen tragen muß [1]; daß die göttliche Weltordnung den Genuß ſchrankenloſer Freiheit durch den Zuſtand der Gebundenheit ſtraft.

Betrachten wir jedes Vermögen im Einzelnen, ſo iſt eine Folge der Sünde, daß die Spannkraft des zürnenden, negativen Begehrungsvermögens erlahmt. Die Seele tritt vor der Ausführung einer mit Schwierigkeiten verknüpften guten Handlung zurück, oder wählt aus Furcht vor dem Uebel die Sünde. Schwäche. In demſelben Grade aber erſtarkt das verlangende, poſitive Begehrungsvermögen, weil durch die Sünde die Luſt

1) Bernh. de dilig. deo. c. 13.

genährt wird und ſo iſt eine zweite Folge die anſchwellende Begierlichkeit. Die Vernunft hingegen wird durch jede Sünde mehr und mehr vom wahren Lichte ab- und Irrlichtern zugewendet. Unwiſſenheit iſt bei ihr die Folge, während der Wille allmählig verbost. So kommen wir wieder auf dieſelben Störungen zurück, die wir als Urſachen der Sünde beſchrieben haben. Das einemal, z. B. in Adam, ſind ſie Folge, das anderemal, in jedem ſeiner Nachkommen, Urſache der Sünde. Sie können aber auch Urſache und Folge in Einem Subjekte ſein, ſo zwar, daß ſie die eine Sünde verurſachen, durch die andere aber verurſacht werden.

2) Die unſchuldige, oder im Stande der Gnade lebende Seele ſtrahlt in doppeltem Glanze. Das natürliche Licht der Vernunft und des guten Willens gießt über ſie einen Liebreiz aus, der erhöht und himmliſch wird, wenn ſie die Gnadenſonne beſcheint. Ein Glanz, der in ſeiner Ueberfülle ſich ſelbſt auf den Körper ergießt, weßwegen die Gerechten im Reiche des Vaters ſtrahlen werden, wie die Sonne. Wie aber eine glatt polirte Metallplatte durch Berührung ihren Glanz verliert, ſo wird die Seele befleckt, wenn ſie ſich von Gott ab- und der Creatur zuwendet. Das iſt die durch die Sünde jeder Seele anklebende Makel. Man möchte aus dem zuletzt Geſagten ſchließen, daß auch die läßliche Sünde, da durch ſie der Menſch ſich dem Geſchöpfe zuwendet, eine ſolche Makel verurſache. Allein die Hinwendung an die an ſich gute Creatur allein drückt der Seele dieſen dunklen Fleck nicht auf, ſondern die damit verbundene Abwendung von Gott. Weil aber durch die läßliche Sünde der Stand der Gnade nicht aufgehoben, die Seele alſo im Strahle der himmliſchen Sonne bleibt, ſo gießt dieſe auch ihr Licht auf ſie aus.

Dieſe Makel bleibt auch ſo lange auf der Seele liegen, bis ſie durch die Buße rein gewaſchen wird. Man hat ſich, ſagt Bellarmin [1]), nicht zu bemühen, wie man die ſündhafte That

1) Controv. de justif. l. 2. c. 16.

aufheben wolle, die vergeht in ihrem Werden, ſondern darauf hat man ſeine Sorgfalt zu verwenden, wie das auszutilgen ſei, was nach vollbrachter That zurückbleibt, weßwegen der Menſch ein wirklicher Sünder genannt wird. Dieſes aber beſteht in der Abkehr von Gott, der Makel, der Strafwürdigkeit, Beleidigung und Feindſchaft Gottes ꝛc.

3) Der in die leibliche Natur hineinfallende Schatten der Sünde iſt das phyſiſche Uebel. Die durch die Sünde in den Seelenkräften verurſachte Störung ſucht in den Organen einen äußern Ausdruck, in dem ſie ſich offenbaren kann; dieſer Ausdruck iſt nun die phyſiſche Krankheit, die ebenſo nothwendig der pſychiſchen aſſociirt erſcheint, wie der Leib mit der Seele zuſammenhält. Da aber das Weſen der Sünde darin beſteht, lebendig Geeintes zu entzweien und zu trennen, ſo iſt eine ſich von ſich ſelbſt ergebende Folge derſelben der Tod.

§. 79.

Strafe der Sünde.

Die Strafe für die Sünde iſt theils eine ewige, theils eine zeitliche, und jede derſelben iſt wieder entweder vindicativ oder medicinal, oder beides zugleich.

1) In unſern Tagen will man von einer Strafe im ſtrengen Sinn, ſofern ſie vindicativ iſt, nichts wiſſen. Ein neues Leben iſt die beſte Buße, ſo lautet der triviale Spruch. Gleich als ob die Sünde nur ein vorübergehender Akt, und von Schuld und Beleidigung Gottes keine Rede wäre. Iſt die Schuld, die Beleidigung Gottes, die Makel vorübergehend, wie die ſündhafte Handlung, dann geben wir dieſen Recht. Liegt die Trennung von Gott nur in dem Geſchehenden, nicht auch in dem Geſchehenen, ſo würde es allerdings, um wieder in Gemeinſchaft mit Gott zu treten, keiner Reue, keiner Sühne, ſondern blos der Ablaſſung von der Sünde bedürfen. Allein die ſündhafte Vergangenheit ſetzt ſich in der ſündigen Gegenwart real fort; die

Schuld haftet an der Perſon, und wird ihr zugerechnet, bis ſie geſühnt iſt. Behielte ja der Menſch mit ſeinem frevelnden Uebermuthe, in dem er ſich gegen Gott erhebt, Recht, wenn ihn nicht die göttliche Gerechtigkeit ereilen würde. So aber fällt durch die Strafe die Verletzung der göttlichen Ordnung auf den Sünder ſelbſt zurück. „In der heiligen Liebe Gottes liegt nicht blos die Ausſchließung ſeines verurſachenden Antheils an der Entſtehung der Sünde, ſondern auch die energiſche Verneinung ihres Beſtehens. Der Widerſtreit gegen Gottes Willen ſoll dem perſönlichen Geſchöpfe möglich ſein; aber er ſoll, wenn er wirklich wird, keine Geltung erlangen in der von Gott geſchaffenen und geordneten Welt. Es ſoll der menſchlichen Gemeinſchaft und dem Frevler ſelbſt, inſofern er auch im tiefſten Verfalle immer als vernünftiges Weſen, auch gegen ſein eigenes zufälliges Wollen, zu behandeln iſt, in beſtimmter äußerlicher Erſcheinung offenbar werden, daß er durch ſein böſes Handeln in zerſtörenden Widerſpruch mit ſich ſelbſt getreten iſt [1]."

Uebrigens wollen wir damit den medicinalen Charakter der Strafe nicht läugnen. Auch dieſer hat ſeine Berechtigung, obwohl wir mit der heiligen Schrift [2] dieſe Strafe lieber Züchtigung nennen. Wie vom Lehrer oder Vater, ſagt Clemens von Alexandrien, die Knaben, ſo werden wir von der Vorſehung gezüchtigt (castigamur). Gott aber ſtraft (punit) nicht (Strafe iſt nemlich Vergeltung für das Böſe), ſondern züchtigt ſowohl im Allgemeinen als privatim, zum Heile derer, die geſtraft werden [3]." Trifft nemlich die Strafe den von der Gemeinſchaft

---

1) J. Müller l. c. I. S. 293.

2) Das N. T. unterſcheidet παιδεια I. Cor. 11, 32; II. Cor. 6, 9. Heb. 12, 5—11. Apoc. 3, 19 ſehr wohl von δικη und τιμωρια. II. Thessl. 1, 9. Jud. 7. II. Thess. 1, 8. Heb. 10, 30; 10, 29. Act. 22, 5; 26, 11.

3) Strom. l. 7. c. 16. C. S. 380. Clemens läugnet übrigens das vindicative Moment nicht, obwohl er allerdings das medicinale, beſonders im Pädagogen, wo es ſich übrigens von ſelbſt verſteht, ſehr ſtark hervorhebt. cf. strom. C. S. 182, und Möhler, Patrologie S. 473.

Gottes Ausgeſchloſſenen, ſo züchtigt Gott die, welche er lieb hat. Die Züchtigung als ſolche hat ihren Zweck ganz in dem einzelnen Zögling, die Strafe hat ein Allgemeines gegen den Einzelnen zu vertreten. Eben darum ſetzt die Züchtigung, wie ſchon ihr Name beſagt, ein pädagogiſches Verhältniß zu dem Gezüchtigten voraus, wovon die Strafe als ſolche nichts weiß. Es iſt übrigens nicht zu überſehen, daß auch die Strafe beſſernd ſein kann, wie die Züchtigung ſtrafend.

2) Die Sünde iſt eine Uebertretung des Geſetzes, und zwar iſt, wie angeführt wurde, die menſchliche Willkür von einem dreifachen Geſetze umzäunt, von dem göttlichen, dem Natur- und dem menſchlichen Geſetze. Wer ſich aber gegen das Geſetz erhebt, gegen den erhebt ſich auch das Geſetz, ihn unter ſeine Ordnung engend, gegen die er ſich durch die Sünde auflehnte. Dieſes und nichts anderes iſt die über die Sünde verhängte Strafe. Sie iſt daher auch dreifacher Art, wie das Geſetz. Das göttliche, ewige Geſetz rächt ſich durch die von Gott über die Sünder verhängte Strafe. Das Naturgeſetz rächt ſich durch Gewiſſensbiſſe und das menſchliche durch die von ihm auf ſeine Uebertretung gelegte Strafe. Wer dieſes ſo verſtehen wollte, als ob die eine Sünde blos von den Menſchen, die andere blos von Gott geſtraft würde, den könnte das Verhältniß der Geſetze zu einander eines Beſſern belehren [1]).

Vom menſchlichen Strafgerichte wird zu ſeiner Zeit die Rede ſein, es beſchäftigen uns darum blos die beiden andern Strafarten.

3) Die von Gott verhängte Strafe iſt eine doppelte, eine zeitliche und eine ewige. Eine Unterſcheidung, die ſich an die Eintheilung der Sünden, in läßliche und Todſünden anlehnt. In der andern Welt iſt für den Sünder die Gnadenfriſt verfloſſen und die helfende Hand Gottes richtet da keinen mehr auf. Wie der Baum fällt, ſo liegt er. Prediger 11, 3. Stirbt

1) Cf. §. 68. Man kann daraus auch erſehen, warum wir jene Eintheilung aufgenommen haben.

deßwegen Einer in einer Todſünde, ſo iſt er unwiederbringlich verloren. Aus ſich ſelbſt kann ſich das Leben nicht mehr erzeugen, weil die Liebe, durch die Gott in der Seele wohnt, verloren iſt. Iſt das Lebensprincip aber einmal verlaſſen, ſo kehrt die Seele, ohne Anregung von Oben, auch nicht mehr auf die rechte Bahn zurück. Die Centripetalkraft der Gnade zieht nicht mehr, die Centrifugalkraft des Eigenwillens aber wirkt fort und fort, ſo lange der Wille exiſtirt, daher die ewig gewollte Trennung von Gott. Beide Betrachtungsweiſen, daß der Menſch ſich nicht mehr bekehren wolle und ſich nicht mehr bekehren könne, ſind zwei ſich ergänzende Momente, die beide zuſammengenommen die Ewigkeit der Höllenſtrafen, vom moraliſchen Standpunkte, beweiſen.

Der Todſünder hat die Creatur mit Wiſſen und Willen zum Endziel gemacht. Nun wird ihn zwar das erreichte geſchaffene Gut nie ſättigen, er wird im Gegentheil immer heißhungriger, und dieſe ſteigende Gier ſtürzt ihn von Abgrund zu Abgrund. Die Welt und die Sünde als ſolche ekelt ihn nicht an, ſondern nur der jeweilige erlangte Genuß (denn dieſer hat ſeinen Reiz in der Begierde, die aber im Genuß erliſcht), darum gelüſtet er nach Neuem, aber nicht nach Himmliſchem, Uebernatürlichem, dieſe Welt iſt ihm untergegangen, ſondern nach neuen ſinnlichen Genüſſen ꝛc. und ſo geht es fort. In ſeinem Erdenleben wollte er nicht über die Creatur hinaus zum Schöpfer, ſondern immer nur ein neues Geſchöpf begehrte er, und das will er auch jetzt noch. Durch den Tod wurde ſein Seelenzuſtand nicht alterirt. Jetzt kommt er aber auch über dieſen Zauberkreis, in den er ſich ſelbſt gebannt, nicht mehr hinaus, weil Gott ihn nicht mehr herauszieht. Auch von Seite des Leibes findet keine Reaktion mehr gegen das Thun und Treiben der Seele ſtatt, denn dieſer iſt ihr nach der Auferſtehung vollkommen angepaßt. In den Auferſtandenen hat der Widerſtreit von Geiſt und Fleiſch aufgehört, darum verharrt der Menſch in dem Zuſtande, den er ſich hienieden erworben. Nach dem Tode, im Jenſeits, hat

nemlich die Lehre von der Präexiſtenz der Seele Wahrheit. Im Erdenleben hat der Wille die niedern Vermögen und den Leib ſich ſelbſt zubereitet, und dieſer ihm gänzlich entſprechende wird ihm bei der Auferſtehung auch zu Theil [1]).

4) Wie verhält es ſich aber, unter dieſer Vorausſetzung, mit den Gewiſſensbiſſen im Jenſeits? Der Wille verlangt dort nichts Anderes als hier, darum ſchmerzt ihn die Sünde nicht. Allein die Verdammten erreichen das, was ſie als das höchſte Gut erſtrebten, nicht. Gott gibt ihnen in der Hölle keine Gelegenheit, die Wolluſt, Geiz ꝛc. zu befriedigen. Sie bereuen darum ihre Sünden, aber nicht als Sünden, weil ſie Gott beleidigten, das wollen ſie jetzt noch, ſondern darum, weil ſie das, was ſie begehren, nicht erlangen können. Beides iſt alſo bei einander: der Wille bleibt auf das Böſe gerichtet und Schmerz zerreißt ſie, daß ſie ihr höchſtes Gut nicht erlangen, daß ſie ihren Lebenszweck verfehlt haben. Und dieſer Schmerz, das iſt der Wurm, der nicht ſtirbt, das ſind ihre Gewiſſensbiſſe.

Wie aber, fragt Bernhard, wollen wir beweiſen, daß der böſe Wille auch bei der Strafe fortdauert? Um von dem Andern zu ſchweigen, ſchon dadurch, daß die Böſen nicht geſtraft ſein wollen. Und doch iſt die Beſtrafung bei dem, der Strafwürdiges begangen hat, etwas Gerechtes. Sie wollen alſo das Gerechte nicht. Wer aber das Gerechte nicht will, der hat auch keinen rechten Willen. Somit iſt der Wille unrecht, folglich auch böſe, weil er mit der Gerechtigkeit nicht übereinſtimmt [2]).

---

1) Die ſchöne Stelle bei Thomas opusc. 2. ep. 174 lautet alſo: Anima enim post hanc vitam intrans mutabilis est secundum alterationem, quia hujusmodi transmutatio non competit nisi per accidens secundum aliquam transmutationem factam circa corpus. Resumpto vero corpore non sequetur ipsa mutatio corporis, sed potius e converso. Nunc enim anima infunditur corpori seminato, et inconvenienter transmutationes corporis sequitur. Tunc vero corpus unitur animae praeexistenti, unde totaliter sequetur ejus conditiones. Anima igitur quemcunque finem sibi ultimum praestituisse invenitur in statu mortis, in eo fine perpetuo permanebit, appetens illud ut optimum sive sit bonum, sive sit malum, secundum illud ecclesiastes 11. si ceciderit etc.

2) Die übernatürliche Reue kommt aus Liebe, und will nicht blos Gottes

Auf zweierlei Weiſe zeigt ſich der unrechte Wille, entweder dadurch, daß er ſündigen, oder für die Sünde nicht beſtraft ſein will. Wer aber ſündigen wollte, ſo lange er konnte, und wenn er nicht mehr kann, für die Sünde ungeſtraft bleiben will, aus dem ſpricht offenbar weder wahre Weisheit, noch guter Wille. Geſetzt aber auch, er bereue ſeine Sünden, würde er nicht, wenn er die Wahl hätte, lieber weiter ſündigen, als die Strafe für die Sünde tragen? Und doch iſt jenes ungerecht, dieſes gerecht. Wann aber hat der gute Wille das Ungerechte lieber gewählt, als das Gerechte [1]?

Durch die läßliche Sünde wird Gott nicht verlaſſen, die Creatur nicht zum Endziel genommen. Wenn alſo auch dem läßlichen Sünder, nach ſeinem Ableben, wie dem Todſünder, keine Verzeihung mehr ertheilt wird, ſondern die ganze Schuld bis auf den letzten Heller bezahlt werden muß, ſo wird ſich zwar auch an ihm die göttliche Ordnung, die er nicht genau eingehalten, rächen, d. h. er wird geſtraft und zwar um ſo ſchärfer, je weniger er ſie beachtet, aber ewig währt dieſe Strafe nicht. Die Liebe glimmt noch in ihm fort, wenn ihre Gluth auch niedergehalten wurde, und wird wieder in hellen Flammen auflodern, wenn die läßliche Sünde durch die Strafe gebüßt iſt. Denn dieſe Strafen ſind reinigend und darum zeitlich. Reinigend ſind ſie aber für ſie aus keinem andern Grunde, als weil ſie in der Liebe ſind.

§. 80.

Fortſetzung.

Um über das vorliegende Kapitel allſeitig Licht zu verbreiten, müſſen wir auf die Beleidigung Gottes zurück-

---

Barmherzigkeit, ſondern auch ſeine Gerechtigkeit und Strafe, und bringt dadurch den rechten und wahren Troſt. So Ruysbrok bei Engelhard S. 194.

1) De grat. et lib. arb. c. 9.

gehen. Daß die Sünde, ſofern ſie Uebertretung des Geſetzes, Verachtung des göttlichen Willens, alſo eine Beleidigung Gottes iſt, wurde angegeben. Dieſe Verachtung tritt noch mehr zu Tag, wenn man die Sünde als Abkehr von Gott und demgemäß als Bevorzugung des Geſchöpfes vor dem Schöpfer faßt, als Trennung von ihm durch Zerreißung des einigenden Bandes, der Liebe, und Vereinigung mit der Creatur durch Eigenliebe. Der Katholik, der an Gott als einen ſolchen glaubt, wie ihn die Kirche zu glauben vorſtellt, kann hierüber kein Bedenken haben. Ausdrücklich beſchreibt die heilige Schrift die Sünde als Feindſchaft gegen Gott. Sein Zorn entbrennt darüber, daß ſie ihn, die Quelle des Lebens, verlaſſen und riſſige Brunnen ſich gegraben. Jerem. 2, 13. Ihr Ehebrecher, ruft der Apoſtel, wißt ihr nicht, daß die Freundſchaft dieſer Welt Feindſchaft gegen Gott iſt? Wer alſo Freund dieſer Welt ſein will, der wird ein Feind Gottes. Jacob. 4, 4. Die fleiſchliche Geſinnung iſt Feindſchaft wider Gott. Röm. 8, 7. Darum, weil ſie ihn verlaſſen haben, ſtraft er ſie. Jeſ. 1, 28. Dieſe Strafe iſt den beiden Momenten an der Sünde, dem poſitiven und negativen entſprechend, eine doppelte: die Verwerfung von dem Angeſichte Gottes (poena damni) und die körperliche Pein (poena sensus). Weil ferner die Beleidigung um ſo größer iſt, je höher die Perſon ſteht, der ſie zugefügt wird, ſo hat, da Gott der Unendliche iſt, die Beleidigung Gottes eine unendliche Schuld, und dem entſprechend, eine ewige Strafe zur Folge. Das Geſagte findet in ſeiner ganzen Schärfe auf die Todſünde Anwendung.

Ziehen wir aber die läßliche Sünde, im Unterſchied von der Todſünde, in Betracht, ſo geſtaltet ſich die Sache anders. Die Theologen neigen ſich zwar meiſtens zu der Annahme hin, daß auch ſie eine Beleidigung Gottes ſei, aber nicht ausnahmslos. Unter die letztern gehört z. B. der heilige Bonaventura. So weit wir die Werke des Thomas v. Aq. geleſen und ſtudirt haben, ſpricht ſich dieſer große Theologe nirgends direkte darüber

aus. Es läßt ſich aber, ohne alle Conſequenzenmacherei, leicht zeigen, daß er die läßliche Sünde nicht als Beleidigung Gottes anſah. Mit Aufzeigung deſſen geben wir zugleich unſere Anſicht und die Gründe für ſie an.

Faſſen wir die Sünde als Uebertretung des Geſetzes, ſo iſt ſie, nach Thomas, nicht contra, ſondern praeter legem, d. h. dem Geſetz, zwar nicht widerſprechend, aber auch nicht entſprechend [1]). Sie verachtet es nicht, ſondern aus Uebereilung oder Schwachheit achtet ſie es nicht genug, und ſobald ſie es verachtet, wird ſie Todſünde. Oder aber ſie wird zwar mit Ueberlegung begangen, die Uebertretung iſt aber ſo geringfügig, daß ſie mit keiner Verachtung des Geſetzes verbunden iſt. Deßwegen ſagt auch Thomas 1. 2. 74. a 9. ad 3 [2]): die überlegte Einſtimmung in eine Sünde iſt nicht eine Verachtung des göttlichen Geſetzes, ſondern blos dann iſt ſie es, wenn die Sünde dem göttlichen Geſetze entgegenſteht. Liegt aber die Beleidigung Gottes in der Verachtung ſeines Willens, ſo iſt die läßliche Sünde keine ſolche [3]).

---

1) Liguori l. 2. n. 11. beſtreitet dieſes und ſagt auch das pec. ven. ſei contra legem, weil auch ſie von Gott verboten ſei. Allerdings; aber wir müſſen zwiſchen Uebertretung und Uebertretung unterſcheiden. Daß die Todſünde eine andere Uebertretung ſei als die läßliche, gibt auch Lig. zu, und gerade dieſen Unterſchied hebt Thomas treffend durch praeter hervor. Wenn Lig., Salmeron folgend, zwiſchen substantiam legis et modum legis unterſcheidet und ſagt: die läßliche Sünde ſei nicht contra legis substantiam, wohl aber contra modum legis, ſo macht 1) Thomas dieſen Unterſchied blos an einer Stelle, und 2), was iſt mit dieſer Unterſcheidung gerettet? Gar nichts, als das Wort contra und dafür das Wort lex preisgegeben, d. h. der volle Begriff deſſelben. Nach Lig. iſt die läßliche Sünde contra legem dei modalem, nach Thom. praeter legem dei. In der Sache ſtimmen beide überein, im prägnanten Ausdruck verdient Thom. den Vorzug.

2) Cf. Th. 2. 2. 24. 12. ad 4.

3) Puta cum homo etsi nimis ad aliquam rem temporalem afficiatur, non tamen pro ea vellet Deum offendere, aliquod contra praeceptum ejus faciendo. 1. 2. 87. 5. In dieſer Stelle wird contra legem facere und deum offendere, als ſich entſprechend genommen. P. 3. q. 86. a 2: offensa autem peccati mortalis procedit ex hoc, quod voluntas hominis est aversa a Deo

Ebenſowenig verläßt die läßliche Sünde Gott als das höchſte Gut, ſondern die Seele hängt an ihm mit dem Innerſten des Herzens, wenn auch auf der Oberfläche Störungen vor ſich gehen. „Was nemlich in der läßlichen Sünde geliebt wird, wird wegen Gott geliebt, wenn auch nicht aktuell, ſo doch habituell.“ Thom. 2, 2. 24. a. 10. ad 2. Darum entzieht Gott dem, der eine läßliche Sünde verübt, ſeine Gnade nicht; er bleibt ein Kind Gottes. Wenn auch die Heiligſten und Gerechteſten in dieſem ſterblichen Leben in leichte und tägliche Sünden, die man läßliche nennt, fallen, ſo hören ſie deßwegen nicht auf, Gerechte zu ſein [1]). Gott beleidigen, dadurch in ein feindſeliges Verhältniß zu ihm treten und dennoch im Stand der Gnade ſein, iſt aber ein Widerſpruch, und ſo kann auch nach dieſer Seite hin, weil der läßliche Sünder Gott noch liebt, dieſe Sünde keine Beleidigung Gottes ſein.

Ferner iſt die läßliche Sünde der Art nach von der Todſünde verſchieden, ſie iſt in allen Folgen, der Makel, Strafe, Verluſt der Gnade, Schuld von ihr weſentlich verſchieden, und kann mithin unmöglich darin mit ihr übereinſtimmen, daß ſie wie jene eine Beleidigung Gottes iſt. Sie muß, weil ſie überhaupt anderer Art, viel geringer als die Todſünde iſt, auch Gott gegenüber etwas Anderes ſein. Iſt aber die Todſünde Beleidigung Gottes, ſo iſt es die läßliche Sünde nicht. Setzen wir nemlich den Fall, die läßliche Sünde ſei eine Beleidigung Gottes und iſt nach der Argumentation des heiligen Thomas [2]) die Schuld um

per conversionem ad aliquod bonum commutabile, nimmt er die aversio und offensa als ſich correſpondirende Begriffe. Iſt die läßliche Sünde aber keine Abkehr von Gott und iſt ſie praeter legem, ſo iſt ſie auch keine Beleidigung Gottes. S. 1. 2. 78. a 2. ad 1. ſagt er darum geradezu: quod peccata venialia non excludunt bonum spirituale, quod est gratia Dei, vel charitas; unde non dicuntur mala simpliciter, sed secundum quid et propter hoc nec habitus ipsorum possunt dici simpliciter mali, sed solum secundum quid. Das kann man denn doch von der Beleidigung Gottes nicht behaupten.

1) Trdt. 6. 11.

2) S. 1. 2. 87. a 4. arg. 2. und die Antwort ad 2.

ſo größer, je höher die Perſon iſt, die beleidigt wird, ſo hätte auch die läßliche Sünde eine unendliche Schuld zur Folge und würde darum eine ewige Strafe verdienen. Man kann freilich ſagen, die läßliche Sünde iſt eine geringere, die Todſünde eine größere Beleidigung Gottes, und daß Gott mehr oder weniger beleidigt werden kann, muß man zugeben, wenn man einen quantitativen Unterſchied unter den Todſünden feſthält und an verſchiedene Grade der Höllenſtrafen glaubt, aber die läßliche Sünde iſt nicht quantitativ, ſondern qualitativ von der Todſünde verſchieden, daher auch die Strafen derſelben qualitativ verſchieden ſind.

Andererſeits iſt aber die läßliche Sünde dennoch Sünde, und kann darum das Wohlgefallen Gottes ſchlechterdings nicht haben. Vielmehr ruht ſein Mißfallen auf ihr uud er beſtraft ſie. Die Todſünde iſt daher eine Beleidigung oder Verachtung Gottes, die ſeinen Zorn erregt, eine unendliche Schuld zur Folge hat und von ihm ewig geſtraft wird. Die läßliche Sünde iſt ein Außerachtlaſſen Gottes, die ſein Mißfallen erregt, oder, nach Stapf, ihm Betrübniß verurſacht, eine endliche Schuld zur Folge hat und von ihm zeitlich beſtraft wird. Um es noch kürzer zu faſſen: die aversio iſt contra legem und eine Beleidigung Gottes, die conversio praeter legem und eine Betrübniß Gottes.

Zweite Abtheilung.

Von den Sünden im Beſondern.

Erſtes Kapitel.

Zuſtand der Gottentfremdung.

§. 81.

Das Weſen der Gottentfremdung.

1) Mit der Frage: warum hat euch Gott geboten, nicht von allen Bäumen des Gartens zu eſſen, naht der Verſucher dem Menſchen, den Zweifel, wie dort in der Parabel das Unkraut, dem Geiſte einſäend. Die eigene Vernunft ſollte ſchon damals, ſo wollte es der gefallene Engel, das Criterium des göttlichen Wortes ſein. Anſtatt vom Worte auszugehen, ſollte der Zweifel als das Erſte geſetzt werden. Damit war der Abfall angebahnt, der durch die Zuſtimmung zu den Worten vollendet wurde: „Gott weiß, an welchem Tage ihr davon eſſet, werden eure Augen ſich aufthun und ihr werdet wie Götter werden, erkennend Gutes und Böſes.“ Durch eigene That Gott gleich zu werden, war der Preis, den Satan geboten und deſſen Lüge glaubend willigte der Menſch ein, ſich ſelbſt in Hochmuth an Gottes Stelle ſetzend. Aber wie der Herr des Lebens den Seinen das Himmelsbrod reicht, damit ſie durch deſſen Genuß mit ihm vereint werden, ſo hat der Fürſt der Finſterniß dem Menſchen die Frucht des Todes geboten, und dieſe genießend, iſt ſie ihm in's Leben übergegangen, hat ihm den Tod gebracht und Satan leibeigen gemacht. So wurde der höhere und niedere Menſch ein Sklave Satans, jener an ihn gebunden durch die Feſſeln des Hochmuths, dieſer durch die der Luſt. Die letzte iſt jedoch nur ein Ausfluß und eine Folge der erſten, da ſie der Eigenliebe dient, gegen die Gottesliebe aber gelüſtet.

2) Eine Doppelnatur iſt der Menſch fleiſchlich und geiſtig. Uranfänglich herrſchte der höhere über den niedern, dieſer über die ihn umgebende Natur, ſie beide aber dienten in freiem Gehorſame Gott. Da trat die Sünde in das geiſtige Reich ein und verkehrte die Ordnung. Sie ſetzte ſich zwiſchen den höheren Menſchen und Gott und die höheren Regionen ſchwanden vor ſeinen Blicken. Sie drang zwiſchen den niedern und die äußere Natur, umnachtete ihm auch dieſe in ihren tieferen Gebieten und machte den Nachtmenſchen dem Naturgeſetze hörig. Sie drang endlich auch zwiſchen beide Naturen deſſelben Menſchen, ſchied ſie wie mit Schwertes Schärfe und kehrte die Ordnung der Mittelpunkte um. Der geiſtige Menſch hat ſich von Gott abgekehrt, der fleiſchliche führt ihn zur Creatur hin. Die Affekte, Gefühle und Regungen ſind der Zucht entbunden und die freigegebenen ſteigen nun an und bemeiſtern ſich des Geiſtes. Wohl mag er ſich in dunkeln Ahnungen ſeines verlorenen Paradieſes erinnern, jene beherrſchen ihn, und je mächtiger ihr Uebergewicht, deſto mehr wird er in's Thieriſche herabgezogen. Eindringlich ſchildert dieſes Verhältniß der Apoſtel im Briefe an die Römer. 7, 14 ff. Es iſt nicht mehr, wie im erſten Theile angegeben, der mit eigener Lebenskraft begabte niedere Menſch, ſondern der der göttlichen Ordnung widerſagende, gegen Vernunft und Wille ſich empörende, der, da ſich dieſe von Gott losgeſagt, ſich zum Mittelpunkt aufwirft, gegen den alle Kräfte gravitiren ſollen.

3) Aus dem Geſagten folgt, daß die Sünde nicht etwas blos momentan Eintretendes und Vorübergehendes iſt, ſondern eine beharrende Verderbniß. Sie iſt nicht blos Beraubung der göttlichen Gnade, ſondern, wie ſie Thomas nennt, ein Zuſtand und zwar ein verkehrter, der ſeinen Grund in der Löſung der urſprünglichen Harmonie hat. Iſt aber dieſes der Fall, ſo wird die Sünde wie die Tugend eine Eine ſein. Wer nemlich das ganze Geſetz hält, aber nur Ein Gebot übertritt, der verſchuldet ſich an allen. Jacob. 2, 10. Es iſt damit freilich nicht geſagt,

daß, wer Eine Sünde begehe, alle begehe, aber diſponirt iſt er zur Begehung aller. Darum auch die Mahnung der Theologen, ſo bald als möglich nach Begehung einer Todſünde zu beichten, weil ſonſt bald eine andere folge [1]). Natürlich. Durch die Begehung der Einen wird die natürliche Ordnung geſtört und die abnorme Beſchaffenheit wird ſich auch in abnormen, d. h. ſündhaften Handlungen bethätigen. Ebenſo folgt daraus, daß mit der Sünde keine wahre Tugend beſtehen kann. Liegt nemlich dieſe in dem geordneten Verhältniſſe der Vermögen unter ſich und zu Gott, jene aber in Aufhebung dieſer Ordnung, ſo muß, wo die eine Eingang findet, die andere weichen.

Der Zuſtand der Gottentfremdung, oder die Todſünde ſchlechthin, offenbart ſich aber beſonders auf ſiebenfache Weiſe, in den ſogenannten ſieben Todſünden, mit deren Entwicklung das Weſen dieſes Zuſtandes deutlich werden mag.

§. 82.

Die ſieben Hauptſünden.

1) Jene Sünden werden Hauptſünden genannt, welche das Haupt und die Quelle der übrigen ſind. Dem Haupte folgen die Glieder und ſo leiten dieſe Sünden die Handlungen zu ihrem verkehrten Ziele. Aus der Quelle entſpringen die Waſſer, und ſo nehmen die übrigen Sünden aus dieſen ihren Urſprung. Es muß aber dazu bemerkt werden, daß es nicht nothwendig iſt, daß alle Sünden aus den Hauptſünden entſtehen, genug, daß alle aus ihnen entſtehen können. Dieſer Hauptſünden ſind ſieben und ſie werden gewöhnlich in folgender Ordnung aufgezählt: Hoffart, Geiz, Unkeuſchheit, Neid, Fraß und Völlerei, Zorn, Trägheit.

2) Gibt es Haupt-, oder wie man ſie auch nennt, Wur-

---

1) Peccatum, quod mox per poenitentiam non deletur, suo pondere ad aliud trahit. Gregor sup. Ezech. hom. 11.

zelſünden, ſo müſſen ſie in den Hauptaffekten, welche die andern Gemüthsbewegungen leiten, ihren Sitz haben. Dieſer Affekte ſind aber, wie im erſten Theile ausgeführt, ſieben, und ihnen entſprechen die ſieben Hauptſünden. Der primäre, alle übrigen beſtimmende Affekt iſt die Liebe mit ſeinem negativen Pole, dem Haſſe. Die in dieſem Affekte ruhende Sünde wird daher auch die primäre ſein und das iſt die Eigenliebe, die Hoffart. Gregor und nach ihm Thomas und Bonaventura ꝛc. [1]) haben ſogar die Hoffart

---

1) Sailer ſagt von der Art und Weiſe, wie der h'. Bonaventura die Sünden ableitet und eintheilt, es ſei ihm aus dem Gebiete der alten und der neuen Literatur keine Darſtellung des Böſen bekannt geworden, welche dieſe an Scharf= und Tiefſinn überträfe. Wir glauben daher dem Leſer einen Dienſt zu erweiſen, wenn wir ſie nach Sailers Ueberſetzung hier aufnehmen. „Die wirklichen Sünden haben Einen Anfang, eine zweifache Wurzel, ein dreifaches Foment und ein ſiebengeſtaltiges Haupt. Der Eine Anfang aller Sünde iſt die Hoffart (Sirach 10, 14); die Wurzel iſt zweifach, Furcht und Liebe; dreifach das Foment der Sünde, in Hinſicht auf jenes Drei, das in der Welt iſt, nemlich die Begierlichkeit des Fleiſches, die Begierlichkeit der Augen, die Hoffart des Lebens; ſiebengeſtaltig das Haupt; Hoffart, Neid, Zorn, Trägheit, Geiz, Fraß und Völlerei, Brunſt. Die erſten fünf ſind Sünden des Geiſtes, die letzten zwei des Fleiſches. Der Grund der Lehre iſt dieſer: weil alle Todſünde eine Abkehr von dem erſten Princip (und zwar eine Abkehr iſt, die von Gott trennt), dieſe Abkehr aber eine Verachtung des höchſten Princips vorausſetzt, entweder in ihm ſelber, oder wenigſtens in ſeinem Gebote; die Verachtung des erſten Princips aber Hoffart iſt; ſo folgt, daß alle Todſünden von der Hoffart ihren Anfang nehmen. Weil aber Niemand das erſte und höchſte Princip verachtet, in ihm oder in ſeinem Gebote, außer ſofern er etwas Anderes, das von dem erſten Princip verſchieden iſt, erlangen will, oder zu verlieren fürchtet, ſo muß alle Sünde von einer doppelten Wurzel kommen, von der Furcht und Liebe, die die Wurzel alles Böſen ſind, obſchon nicht in gleichem Range; denn jede Furcht hat ihren Urſprung von einer Liebe, indem keiner fürchtet, etwas zu verlieren, außer er liebt und wünſcht es zu behalten. Deßhalb durch die Furcht auch alles das, was die Liebe hegt und trägt, mitgehegt und getragen wird. Da nun aber die Liebe nur in Hinſicht auf das wandelbare Gut ungeordnet ſein kann, und das wandalbare Gut entweder in uns, oder außer uns, oder unter uns iſt, alſo: die Erhabenheit der eigenen Vorzüge, die Fülle des Geldes, die Luſt des Leibes, ſo kann es im Grunde nur drei Fomente geben, aus denen, inſofern ſie

von den ſieben Hauptſünden geſchieden, als Fundament dieſer hingeſtellt und dafür als Hauptſünde die Ruhmſucht aufgenommen. Allein, wie man die Liebe, obwohl ſie die Forma aller Tugenden iſt, doch als theologiſche Tugend, neben Glaube und Hoffnung aufführt, ſo reihen wir auch die Hoffart den ſieben Hauptſünden bei. Das Verhältniß der übrigen ſechs Hauptſünden zu den Hauptaffekten iſt folgendes. Aus dem unvernüftigen Verlangen nach Glücksgütern entſteht Geiz; aus der ungeordneten Furcht vor Uebeln und Beſchwerden Trägheit. Die Luſt aber iſt eine doppelte, je nachdem ſie ſich auf die Erhaltung des Individuums durch Speis und Trank, oder auf die des Geſchlechtes durch Zeugung, bezieht. Iſt die erſte ungeordnet, ſo wird ſie Fraß und Völlerei, die letztere Unkeuſchheit. Die Trauer über des Nächſten Wohl iſt Neid. Dem Zorne als Affekt entſpricht die Sünde gleichen Namens.

Verlegen wir die Hauptſünden in die Hauptaffekte, ſo wollen wir damit die letzteren nur als die Materie derſelben bezeichnen, als die nächſte Wurzel. Denn jede Handlung hat ein doppeltes Princip, ein nächſtes, aus dem ſie unmittelbar

---

die Seele unordentlich an ſich ziehen, alle wirklichen Sünden entſtehen. Daß aber die Hauptſünde ſiebengeſtaltig ſei, läßt ſich ſo begreiflich machen: unſer Wille fällt von der Ordnung ab, entweder weil er verlangt nach dem, was er nicht verlangen ſoll, oder weil er zurückflieht vor dem, vor dem er nicht fliehen ſoll. Nun aber das Gut, nach dem er verlangt, und nach dem er nicht verlangen ſoll, kann nur ein wandelbares ſein, alſo in uns ein Vorzug des Selbſtes, in den ſich die Hoffart verliebt, außer uns Reichthum, dem der Geiz nachhängt, unter uns ein ſinnlich reizendes Gut, das zur Erhaltung des Individuums oder zur Fortpflanzung des Geſchlechtes geordnet iſt, deren jenes die Unmäßigkeit, dieſes die Unzucht mißbraucht. Wenn der Wille zurückflieht vor dem, wovor er nicht zurückfliehen ſoll, ſo iſt es entweder das ſcheinbare Gut des Andern, was ihn verwundet, oder der Angriff des Andern, was ihn zum heftigen Widerſtand reizt, oder eine große Beſchwerniß, die ihn zurückſchreckt. Im erſten Fall iſt es Neid, was ihn peinigt, im zweiten Zorn, was ihn empört, im dritten Trägheit, was ihn gefangen nimmt. Breviloq. p. III. c. 9.

hervorfließt und ein ferneres, den Willen, der die Handlung entweder befiehlt oder gewähren läßt, d. h. er fordert das niedere Begehrungsvermögen auf, dieſe Handlung zu vollziehen, oder er widerſetzt ſich dieſem Vermögen nicht, wenn es ungeordnet gelüſtet. Weil nun dieſes negative oder poſitive Verhalten des Willens zur Bildung einer Sünde nothwendig iſt, inſofern gehören dieſe Sünden auch dem Willen zu.

§. 83.

Die Benennung ſieben Todſünden.

In den meiſten Katechismen und Religionsbüchern werden die Worte ſieben Hauptſünden und ſieben Todſünden als Wechſelbegriffe genommen, ob mit Recht mag das Folgende darthun.

Wie wir oben ausführten, gibt es Todſünden der Art, ihrem Weſen nach und per accidens. Per accidens kann auch die läßliche Sünde eine Todſünde werden. Die Frage, um die es ſich hier handelt, iſt alſo die: ſind die ſieben Haupſünden ihrer Natur nach Todſünden? Womit natürlich nicht ausgeſchloſſen iſt, daß ſie per accidens läßliche werden können. Das Leben der Seele iſt die Liebe, denn wer nicht liebt, der bleibt im Tode. I. Joh. 3, 14. Jede Sünde, die daher ihrer Natur nach der Liebe (Charitas) entgegengeſetzt iſt, iſt Todſünde. Geiz iſt das unvernünftige Verlangen nach Hab und Gut. Unvernünftig iſt es darum, weil es ungerechtes Gut begehrt, oder weil es nach irdiſchem Gute, mit Hintanſetzung himmliſcher Güter, trachtet. Beides widerſpricht der Liebe, die Jedem das Seine gibt und zuerſt nach dem Reiche Gottes und ſeiner Gerechtigkeit ſtrebt. So iſt denn der Geiz ſeinem Weſen nach der Liebe entgegen, alſo todtbringend, wie ihn auch der heilige Auguſtinus das Gift der Liebe nennt [1]). Er kann

1) Lib. Q. 83. q. 39.

aber eine läßliche Sünde werden, wenn die Handlung nicht vollkommen vollzogen, oder wenn das Verlangen nicht ſo groß iſt, daß es darüber Gott vernachläßigt. Das Tödliche der Unkeuſchheit hat der Apoſtel Paulus am Allſeitigſten hervorgehoben. Sie iſt nach ihm eine Sünde gegen Gott, weil der Leib ſein Tempel iſt, der durch ſie geſchändet wird. Sodann iſt die Fleiſcheslust eine Ausartung und Verzerrung der natürlichen Liebe, die aber doch ihr Weſen, ſoweit es in Vereinigung beſteht, beibehält. Der Unkeuſche einigt ſich daher mit einer Hure, wer aber dem Herrn in Liebe anhängt, wird ein Geiſt mit ihm [1]). So iſt die Unkeuſchheit ihrem Weſen nach Todſünde, der ſubjektiven Beſchaffenheit des Sünders nach aber kann ſie eine läßliche werden, wenn ſie nemlich mehr eine ungeordnete Regung der Begierlichkeit als eine durch den Willen hindurchgegangene Handlung iſt. Die Liebe freut ſich über das Gut des Nächſten, der Neid trauert darüber. Die plötzlichen, unvollkommenen Regungen deſſelben ſind aber läßliche Sünden, ſo lange ſie von Vernunft und Willen nicht zu eigen gemacht werden. Sofern die Schlemmerei den Bauch zum Gott macht, iſt ſie Todſünde, und weil dieſes, ſo bald ſie in ſtärkerem Maaße hervortritt, der Fall iſt, wird ſie mit Recht unter die Todſünden gerechnet. Ein Genuß jedoch, der ſich allzuſehr an Speis und Trank erfreut, ohne aber dem göttlichen Geſetze zu widerſtreiten, iſt eine läßliche Sünde. Der Zornige ſucht eine Unbild zu rächen. Iſt dieſe Rache eine ungerechte, ſo widerſpricht dieſes der Liebe, und weil es beim Zorn gewöhnlich der Fall iſt, ſo gehört er ſeiner Natur nach unter die Todſünden. Er kann aber zu einer läßlichen Sünde werden, wenn die Leidenſchaft ohne Einwilligung der Vernunft ihr Rächeramt vollzog, oder wenn die Rache eine ſehr geringfügige iſt, wie Thomas ſagt, wenn Einer einen Jungen etwas an den Haaren nimmt. Endlich fühlt die Liebe keine Laſt, ſie

---

1) I. Corinth. 6, 15—20.

ſcheuet keine Arbeit, ſie will mehr thun als ſie vermag [1]). Das gerade Gegentheil hievon iſt die Trägheit, daher ſie auch ihrem Weſen nach, als der Liebe entgegengeſetzt, Tod bringend iſt. Beſteht ſie aber in einem Widerſtreit des Fleiſches, ohne daß ſich der Geiſt von ihr bemeiſtern läßt, ſo iſt ſie eine läßliche Sünde.

Wir ſind in dieſer ganzen Ausführung dem heiligen Thomas gefolgt, wie er ſich da und dort über das Tödtliche dieſer Sünden ausſpricht; bergen aber gar nicht, daß andere Theologen, z. B. Liguori, anderer Anſicht ſind. Liguori führt jedoch für ſeine Annahme keine weitern Gründe an, weßwegen wir unſere Annahme auch nicht weiter erhärten wollen; da wir glauben, daß die Benennung „Todſünden" hinlänglich gerechtfertigt ſei. Was endlich den Stolz betrifft, den wir übergangen haben, ſo wird von demſelben ſogleich die Rede ſein.

§. 84.

Hoffart.

Hoffart iſt eine Ueberſchätzung ſeiner ſelbſt, oder, nach Auguſtin [2]), das Verlangen nach ungehöriger Auszeichnung.

1) Hoffart iſt die Wurzel und Form aller Sünden. Das Erſtere ſofern ſich in der Selbſtliebe alle Sünden einigen. Wegen ihrer verlangt und flieht der Sünder, was er verlangt und flieht, wenn ihm auch dieſes Ziel nicht immer deutlich vorſchwebt. Darum heißt es in der Schrift: Stolz iſt der Anfang aller Sünde. Jeſ. Sirach. 10, 15. Sodann leiſtet der Stolz jeder Sünde Vorſchub, weil er ſich hochmüthig über göttliche und menſchliche Geſetze hinwegſetzt. Die Form aller Sünde iſt derſelbe, ſofern ſein innerſtes Weſen in der Aufleh=

1) Thomas v. Cempis, Nachfolge Chr. 3. B. c. 5.

2) Aug. 14. de civ. dei. c. 13.

nung gegen den göttlichen Willen beſteht. Wir haben hinlänglich erörtert, daß die Sünde in der Zukehr zu den Geſchöpfen und in der Abkehr von Gott liege. Wie man nun die Liebe die Form der Tugenden, das die Tugend geſtaltende, belebende Princip nennt, ſo iſt der Stolz die Form der Sünden, das ſie tödtlich geſtaltlos machende (deformitas) Princip. Der Stolze will ſich über das ihm von Gott geſteckte Ziel erheben. Dieſes kann aber nicht anders geſchehen, als durch Abkehr von ihm und Auflehnung gegen ihn, nach Auguſtin durch eine Nachäffung Gottes [1]). Die Abkehr von Gott iſt alſo mit ſeiner Natur ſo verflochten, daß ſie von ihm ſo unzertrennlich iſt, wie von der Liebe die Zukehr zu Gott [2]). Das was bei den übrigen Sünden eine nothwendige Folge iſt, das iſt bei ihm das Erſte; darum iſt er auch die erſte Sünde [3]). Die Schwere dieſer Sünde läßt ſich auch daraus abnehmen, daß Gott, dem weiſen Arzte gleich, der, um eine größere Krankheit abzuwenden, die kleinere gewähren läßt, den Stolzen in mancherlei, beſonders Unkeuſchheitsſünden, fallen läßt. Die Sünde der Unkeuſchheit, an ſich nicht ſo ſchwer, wie die der Hoffart, iſt beſchämender, verächtlicher, weil ſie zum Thiere erniedrigt. Sie demüthigt darum auch am meiſten, und iſt ſo am geeignetſten, den ſtolzen Sinn zu brechen. Der Stolze wird dadurch

---

1) Superbia perverse imitatur Deum, odit namque cum sociis aequalitatem sub illo, sed imponere vult sociis dominationem suam pro illo. Aug. 19. de civ. Dei 12.

2) Charitas und Stolz haben, obwohl ſie einander diametral entgegenſtehen, doch dieſelbe Wurzel in dem Affekte der Liebe. Die Liebe iſt aber theils eigennützige, theils wechſelſeitige. Der Stolz, auf die erſtere ſich ſtützend, bildet ſie bis zur Verachtung Gottes aus, die Charitas, auf die letztere baſirt, wird durch ſie bis zur Verachtung des eigenen Ich geführt.

3) Quia cum peccatum mortale sit actualis a primo principio recessus, recessus autem a primo principio non potest esse nisi per contemptum ipsius, vel in seipso, vel in suo praecepto, contemptus autem primi principii cum sit superbia; necesse est, quod omnis mortalis peccati culpa sive offensa initium sumat a superbia. Bonavent. brevil. p. 3. c. 9. ed. Hefele.

praktiſch ad absurdum geführt, von ſeiner Richtigkeit überzeugt [1]).

2) Die hoffärtige Ueberſchätzung beſteht darin, daß ſich Einer etwas zuſchreibt, was er gar nicht hat, oder daß er das, was er hat, ſich ſelbſt zuſchreibt, gleich als ob er es ſelbſt bewirkt, oder wenigſtens verdient habe; oder daß er wegen der Vorzüge, die er beſitzt, Andere geringſchätzt. Mittelſt dieſer näheren Angabe der Ueberſchätzung laſſen ſich die mit der Hoffart verwandten Sünden am leichteſten namhaft machen. Der, welcher ſich etwas zuſchreibt, was er gar nicht beſitzt, iſt ein Heuchler. Sich ſo geriren, als ob das, was wir beſitzen, von uns bewirkt oder durch uns verdient ſei, iſt Ruhmſucht und Prahlerei. Die Geringſchätzung Anderer aber führt zu eigenſinnigem Beharren auf ſeiner Anſicht, ſucht dieſes der Wille geltend zu machen, ſo iſt die Folge davon Zwietracht. Ungehorſam aber entſteht aus dem Stolze, ſofern der Hoffärtige ſeinen Willen auch den Obern gegenüber durchzuſetzen ſucht.

§. 85.

Geiz.

Geiz iſt das unvernünftige Verlangen nach Glücksgütern.

1) Der Geizige will beſitzen. Dieſes Verlangen kann ſich auf jedes wünſchenswerthe Gut erſtrecken, nicht nur Reichthum,

---

1) Omni vitio deteriorem esse superbiam, seu propter hoc, quod a summis personis et primis afficitur, seu quod de opere justitiae, et virtutis exoritur, minus quae ejus culpa sentitur: luxuria vero carnis ideo notabilis omnibus est, quoniam statim per se turpis est: et tamen, dispensante deo, superbia minor est: sed qui detinetur superbia, et non sentit, labitur in carnis luxuriam, ut per hanc humiliatus a confusione exurgat. Isidorus 2. de summo bono c. 38. Unſere moderne Erziehung macht es umgekehrt und ſucht den Teufel durch Beelzebub, den oberſten Teufel, auszutreiben, indem ſie als Recept gegen die Unkeuſchheit Hochmuth verſchreibt.

ſondern auch Ehre und Anſehen umfaſſen. In dieſem letzteren Verlangen beſteht jedoch der Geiz, nach dem ſtrengen Sinne, nicht, wie auch die deutſche Sprache eine eigene Benennung dafür hat, das Wort Ehrgeiz, ſondern der Geiz als Hauptſünde hat Glücksgüter zu ſeinem Objekte. Das Verlangen darnach kann ſich auf doppelte Weiſe offenbaren. Einmal und vorzüglich durch das ungeordnete Streben immer mehr zu bekommen, ſodann durch die Zähigkeit, womit das Erworbene zuſammengehalten wird. Und da dieſes Thun immer in einer entſprechenden Denkweiſe gründet, ſo beſteht der Geiz nach dieſer Seite in einer unvernünftigen Liebe zum Gelde.

2) Aus dem Geize, ſofern er zähe iſt im Behalten, entſpringt Hartherzigkeit; aus demſelben, ſofern er mehr verlangt, entſteht Gewaltthätigkeit und Liſt. Die letztere offenbart ſich in Worten durch Lüge und Meineid, in der That durch Betrug und Verrath. Der Geiz endlich, ſofern er, abgeſehen von der äußeren That, in einer begehrlichen Denkweiſe beſteht, erzeugt Unruhe und Unzufriedenheit. Der Geizige wird nimmer durch Geld ſatt. Pred. 5, 9.

§. 86.

Unkeuſchheit.

Unkeuſchheit iſt eine ungeordnete Fleiſcheslust.

1) Wir haben die aufgeſtellte Definition abſichtlich ſehr weit gefaßt, weil dieſe Sünde, zum Beweis, daß ſie ein Grundübel der Menſchheit iſt, auf ſo verſchiedene Weiſe ſich offenbart. Ein Zeichen trägt ſie aber in allen ihren Erſcheinungsarten an der Stirne, das der Verworfenheit. „Wiſſet und erkennet, daß kein Hurer, oder Unzüchtiger, oder Geiziger, der ein Götzendiener iſt, Erbtheil an dem Reiche Chriſti und Gottes hat.“ Epheſ. 5, 5 [1]). Die Unkeuſchheit wird in eine natürliche und

1) Cf. Apoc. 21. 8. Gal. 5. 19—21. I. Cor. 6. 9. Heb. 13. 4.

unnatürliche eingetheilt. Von der letztern wird da die Rede ſein, wo die himmelſchreienden Sünden abgehandelt werden. Hier nur ſo viel, daß auch die natürliche Unkeuſchheit widernatürlich iſt, nur nicht in dem Grade, wie die eigens ſo benannte unnatürliche. Thomas führt den Beweis dafür dadurch, daß er von der Erziehung des erzeugten Kindes ausgeht. Zu dieſer iſt nicht nur die Sorgfalt der Mutter nöthig, von der es genährt wird, ſondern auch die des Vaters, dem der Unterricht und Schutz deſſelben obliegt. Die Natur verlangt deßwegen, daß das Weib einen beſtimmten, durch die Ehebande an ſie geknüpften Mann habe, damit durch ihr gegenſeitiges Zuſammenwirken das Wohl der Kinder geſichert ſei. Eine Ordnung, die durch Hurerei geſtört und aufgehoben wird. Iſt aber dieſes Naturordnung, ſo wird, da auf ihr das allgemeine Wohl beruht, auch ein Naturgeſetz, das als ſolches allgemein gilt, dazu verpflichten. Würde ſich darum der Fall ergeben, daß der Vater eines unehelich erzeugten Kindes die Erziehung deſſelben ſich eifrigſt angelegen ſein ließe, ſo würde er, wenn er dadurch auch der Naturordnung genügte, doch das Naturgeſetz, das für Alle gilt, übertreten.

2) Aus der Unkeuſchheit entſpringen folgende Sünden. Je mehr die niedern Vermögen aufgeregt und afficirt ſind, deſto mehr werden die höheren in ihrer Thätigkeit gehemmt. Weil aber die Geſchlechtsluſt die intenſivſte iſt, ſo übt ſie auch den nachtheiligſten Einfluß auf Vernunft und Willen. Dieſer wie jene werden in allen ihren Funktionen geſtört. Die Vernunft wird vom Ueberſinnlichen abgezogen und für das Vernehmen deſſelben untauglich, Verblendung derſelben. Ebenſowenig iſt ſie im Stande, das Ueberſinnliche zu beurtheilen, die fieberhafte Aufregung verurſacht vielmehr Vermeſſenheit im Urtheil und Dummheit im Erfaſſen deſſelben. Der Wille hat blos Wohlgefallen an dem, was ſeine Luſt fördert und wendet ſich mit Haß gegen Alles, was ihr widerſteht, ſo daß Unkeuſchheit bis zum Haſſe Gottes führen kann. Im Wählen iſt er

gehemmt, ſo zwar, daß er nur an dieſer Welt hängt und das Jenſeits flieht, und, weil aller Energie beraubt, nur noch für die Geſchlechtsluſt glühend, verzweifelt er zuletzt an der Erreichung der Seligkeit.

3) Die verſchiedenen Theile der Unkeuſchheit.

a) Unkeuſche Gedanken und Begierden[1]. Das wohlgefällige Verweilen in unkeuſchen Gedanken iſt nach der übereinſtimmenden Lehre aller Moraliſten Todſünde. Wer ein Weib nur mit unreiner Begierde anſieht, hat die Ehe ſchon gebrochen. Hat nemlich die Vernunft und der Wille ſolchen Gedanken zugeſtimmt, ſo iſt die Handlung innerlich vollkommen vollbracht. Es fragt ſich jetzt nur noch darum, ob das Objekt, bei dem die Gedanken wohlgefällig verweilen, ſeiner Natur nach der Liebe entgegengeſetzt iſt oder nicht. Iſt dieſes todtbringend, ſo iſt es auch das Verweilen, iſt dieſes nicht todtbringend, ſondern fällt es ſeiner Natur nach den läßlichen Sünden anheim, ſo iſt auch das Verweilen eine läßliche Sünde. Es wurde aber bereits nachgewieſen, daß nicht nur die Unkeuſchheit, ſondern auch die übrigen ſechs Hauptſünden ihrem Weſen nach todtbringend ſind; folglich iſt das wohlgefällige Verweilen in denſelben Todſünde[2].

Die Theologen unterſcheiden übrigens, ob die Gedanken Gedanken über die Gedanken oder über die Sache ſelbſt ſind. Denn es iſt etwas anderes, ſich über die Sache ſelbſt zu freuen, ſo daß der formelle Grund des Wohlgefallens aus der Sache ſelbſt fließt, der Gedanke aber nur das Vehikel iſt, dieſe ſich zu vergegenwärtigen. Und es iſt etwas Anderes, über Hurerei nachzudenken, um ihr Weſen, ihre Sündhaftigkeit ꝛc. kennen

---

1) Nothwendig iſt hierüber das zu vergleichen, was §. 67 geſagt wurde.

2) Quare vere probabilem censeo sententiam Bas. quae dicit licitum esse conjugibus delectari, etiam carnaliter de copula habita, vel futura, semper ac absit periculum pollutionis. Ratio est, quia ipse status matrimonii haec omnia licita reddit; alias status matrimonialis nimiis scrupulis esset obnoxius. Lig. l. c. lib. 2. c. 1. dub. 2. a 2. n. 25.

zu lernen [1]). In letzterem Falle iſt ein rein theoretiſches Intereſſe (der Gedanke) der Grund des Verweilens, im erſteren aber nicht. Wenn nemlich ein Moraliſt dieſe Materie behandelt, muß er ſich offenbar in ſolchen Gedanken aufhalten. Beſchäftigt er ſich aber blos mit dieſen Gedanken, ohne in der ſündhaften Sache ſelbſt wohlgefällig zu verweilen, ſo iſt dieſes keine Sünde. Eine läßliche Sünde aber wird es, wenn Einer ohne dringenden Grund, blos aus Neugierde, ſich mit Derartigem abgibt.

Eine wichtige Frage iſt noch die, wie ſich der Menſch unkeuſchen Gedanken gegenüber verhalten müſſe. Verhält ſich der Wille ihnen gegenüber rein paſſiv, ſo daß er weder zuſtimmt noch abwehrt und auch keine Gefahr der Zuſtimmung zu fürchten iſt, ſo ſprechen einige Theologen dieſes Verhalten von einer Todſünde frei. Wo hingegen Alle behaupten, in der Praxis könne dieſer Satz keine Anwendung haben. Wer ſolchen Gedanken keinen poſitiven Widerſtand leiſtet durch Gebet ꝛc., begeht ebenfalls eine Todſünde, weil der Wille jedenfalls der Gefahr ausgeſetzt iſt, einzuſtimmen, und die gegentheilige Zuverſicht Vermeſſenheit wäre.

b) Von unkeuſchen Worten gilt daſſelbe, nur in erhöhtem Maaße, was von den Gedanken. Wovon das Herz voll iſt, davon überſtrömt der Mund. Das Erſchwerende liegt aber in der Schamloſigkeit und im Aergerniß.

c) Küſſe, Umarmungen, Blicke, Berührungen. An ſich ſind dieſe Werke keine Sünde, da ſie ohne alle ſündhafte Luſt, der Sitte wegen geübt werden können. Kann aber die böſe Abſicht eine Handlung zu einer Todſünde machen und iſt ſchon die in Gedanken vollzogene Zuſtimmung Todſünde, ſo wird es keiner weiteren Begründung bedürfen, daß die aus einer ſolchen ſündhaften Luſt hervorgehenden oder zu ihr führenden Küſſe, Umarmungen ꝛc. Todſünde ſind [2]). Alexander VII.

1) Laymann theo. mor. lib. 1. trac. 3. cap. 6.

2) Oscula, amplexus, aspectus, tactus, et similia, si extra matrimonium

hat auch die Propoſition (die vierzigſte), daß ein Kuß, der von fleiſchlicher Luſt herkomme oder zu ihr führe, wenn auch keine Gefahr zu einem größeren Vergehen zu fürchten ſei, unter die läßlichen Sünden falle, verworfen. Was aber von dieſem Einen gilt, gilt ohne Anſtand auch von dem Andern. Dichter, welche unzüchtige Romane ꝛc. ſchreiben, Maler, die unzüchtige Bilder zeichnen, ſowie auch die, welche ſolche Bilder zur Schau ſtellen, begehen eine Todſünde, weil all dieſes zum Verderben des Nebenmenſchen iſt.

d) Hurerei iſt der beiderſeitig freigewollte Beiſchlaf einer ledigen (soluta a voto, matrimonio et religione) Mannsperſon mit einer ledigen Weibsperſon. Die mit ein und derſerben Perſon fortgeſetzte Hurerei iſt Concubinat. Ein Concubinarius kann nicht abſolvirt werden, auch wenn er große Reue zeigt, ſo lange er die Concubine bei ſich hat. Einige glauben zwar, man könne abſolviren, wenn die Wegweiſung der Concubine Scandal erregen und dem Concubinarius an der Ehre ſehr nachtheilig würde. Aber auch in dieſem Falle verlangt Liguori mit den bedeutendſten Moraliſten, wenn auch keine Verweigerung, ſodoch eine Aufſchiebung der Abſolution, um zu erfahren, ob es dem Büßer wirklich ernſt ſei; ausgenommen es drohe durch Ausſchließung von der Communion eine poſitive Infamie, oder der Pönitent könnte ſpäter nicht wieder beichten. Sonſt iſt die Abſolution immer zu verſchieben, weil die Erfahrung lehrt, daß nach erhaltener Abſolution die Gelegenheit ſchwer entfernt wird und man ſo leicht wieder zum Geſpieenen zurückkehrt [1]). Daſſelbe gilt von der Concubine;

---

fiant, ex intentione actus luxoriosi, vel ob delectationem veneream, etsiamsi non illam perfectam, quae est in seminatione, sunt semper peccata mortalia: quia eo animo, extra matrimonium, sunt impudica, et natura sua talis delectatio tendit ad perfectam. Liguori l. c. lib. 4. trac. 4. c. 2. dub. 1. n. 414.

1) Liguori l. c. lib. 4. tr. 4. c. 2. dub. 2. Wir machen ſchon in dieſem Bande da und dort auf die Pflicht der Beichtväter hinſichtlich ihres Richteramtes aufmerkſam, obwohl wir erſt im zweiten dieſen Punkt ausführlich und gründlich beſprechen werden.

ſie muß das Haus verlaſſen, ehe ſie abſolvirt werden kann. Könnte ſie das aber nicht, ohne dem größten Elende Preis gegeben zu werden, ſo iſt die Abſolution wenigſtens zu verſchieben. Einem Geiſtlichen, der eine Concubine hält, iſt, der Vorſchrift des Tridentinums gemäß, nach der erſten Mahnung der dritte Theil ſeiner Einkünfte einzuziehen, die der Biſchof zu frommen Zwecken verwenden ſoll; nach der zweiten werde er der Einkünfte und Verwaltung ſeines Beneficiums beraubt; nach der dritten werde er vom Beneficium weggejagt, excommunicirt [1]).

Thomas unterſcheidet zwiſchen Hurerei (fornicatio) und Schändung (stuprum). Unter jener verſteht er den coitus mit einer Hure, unter dieſer aber die Verſündigung mit einer unter väterlicher Gewalt ſtehenden Jungfrau. Die Schuld dieſer Sünde iſt größer, ſowohl in Beziehung auf das Mädchen als den Vater. Dem Mädchen gegenüber, ſofern ihr daraus ein Hinderniß zur ehrlichen Verehelichung erwächst, hauptſächlich ſofern ſie, gebrandmarkt, wie ſie iſt, leicht auf den Weg der förmlichen Hurerei geräth. An dem Vater aber verſündigt ſich der Schänder, ſofern die Schande der Tochter auf ihn übergeht. „Eine ſchamloſe Tochter bewache ſorgfältig, daß ſie dich nicht zum Geſpötte deiner Feinde, zum Geſpräche der Stadt und zur Anklage des Volkes mache und du vor dem gemeinen Haufen zu Schanden werdeſt.“ Jeſ. Sirach. 42, 11. Iſt die Schändung zugleich mit Gewalt verbunden, ſo iſt das Nothzucht.

e) Ehebruch findet dann ſtatt, wenn Eine der ſich fleiſchlich mit einander vergehenden Perſonen, auch wenn der rechtmäßige Gatte es zugibt [2]), verehelicht iſt. Iſt der verheirathete Theil das Weib, ſo iſt die Sünde immer ſchwerer, als wenn

1) Conc. Trdt. sess. 25. cap. 14. de reform.

2) Propo. 50. damn. ab Inocc. XI.: copula cum conjugata, consentiente marito, non est adulterium; adeoque sufficit in confessione dicere, se esse ſornicatum.

es der Mann iſt, wegen des Schadens, der den rechtmäßigen Kindern zugefügt wird, wenn das Weib ein im Ehebruch erzeugtes Kind gebährt. Sind aber beide Ehebrecher verheirathet, ſo iſt die Sünde noch größer, wegen des doppelten Unrechts, das ſie ihren Ehegatten zufügen.

f) Blutſchande iſt die fleiſchliche Verſündigung mit Verwandten bis zum vierten Grade. Man hat verſchiedene Gründe für die größere Strafbarkeit dieſer Sünde angeführt. Gewiß hat der Geſetzgeber dabei im Auge gehabt, daß wenn Verwandte nicht durch Erſchwerung der Schuld und Strafe von dieſer Sünde abgehalten würden, durch die ſo häufig ſich bietenden Gelegenheiten dieſelbe oft begangen und ſo eine allgemeine Entnervung der Menſchheit eintreten würde. Zweitens iſt der Menſch ſeinen Eltern und folgerecht andern Verwandten, die von ihnen abſtammen, Ehrfurcht ſchuldig, die ſich auch in einer gewiſſen heiligen Scheu offenbart. Dieſer iſt aber die geſchlechtliche Beiwohnung entgegengeſetzt, in welcher Scheu und Ehrfurcht bei Seite geſetzt wird. Auguſtin ſagt: es liegt in der menſchlichen Schamhaftigkeit, ich weiß nicht was, das aber natürlich und lobenswerth iſt und uns abhält, mit Perſonen, die wir der Verwandtſchaft wegen ehren müſſen, die eheliche Beiwohnung zu pflegen, da mit ihr immer eine Begierlichkeit verbunden iſt, über welche ſelbſt die Verſchämtheit der verehelichten Gatten erröthet [1]). Den dritten Grund führt Auguſtin an dem bezeichneten Orte weiter aus. Es liegt ihm daran, daß durch dieſes Verbot die Menſchen, denen die Eintracht nützlich und nothwendig war, durch mannigfaltige Bande der Verwandtſchaft mit einander vereinigt würden. Das Verbot, in nahen Verwandtſchaftsgraden zu heirathen, hatte die Folge, daß der Mann ſich ſeine Gattin außerhalb der bereits beſtehenden Verwandtſchaft holen mußte. Wurden ſie in der Ehe eins, ſo knüpften ſie nun auch ihre beiderſeitige Verwandtſchaft näher

---

1) Aug. 15. de civ. Dei 16.

zuſammen, ſo daß die Bande der Liebe in immer größeren Kreiſen die Menſchen umſchlangen und ſie dadurch zu einem geſelligen Leben ſich ſammelten. Hat Jemand einen andern Vater und einen andern Schwiegervater, ſo wird dadurch die Liebe erweitert und verdoppelt. Dieſen Gründen fügt Ariſtoteles, nach Thomas, noch einen vierten bei. Liebt der Menſch ſchon durch natürliche Neigung ſeine Blutsverwandten, ſo wird, wenn dazu noch die eheliche Liebe kommt, die Gluth der Leidenſchaft ſo groß, daß ſie ſich mit der Keuſchheit nimmer verträgt. So viel, glauben wir, iſt an dieſem Letztern jedenfalls richtig, daß, weil das eheliche Zuſammenleben Blutsverwandter nur mit einem gewiſſen Widerſtreben der Natur geſchieht, das alſo überwunden werden muß, damit zugleich auch die Schamhaftigkeit, die auch im ehelichen Leben nothwendig iſt, vertilgt wird, und ſolche Ehen gerne zur widernatürlichen Unkeuſchheit verleiten.

g) Sacrilegium iſt die Befleckung einer heiligen Sache durch Unkeuſchheit. Die heilige Sache iſt aber entweder ein Ort oder eine Perſon. Sacrilegiſch iſt darum jeder äußerlich vollbrachte unkeuſche Akt an einem heiligen Ort, Kirche oder Kirchhof, und zweitens jede unkeuſche Handlung, ſowohl in Gedanken als Werken, gegen eine Perſon, die durch ein Gelübde oder Gebot[1]) ſich zur Keuſchheit verpflichtet hat.

§. 87.

Neid.

Für gewöhnlich iſt das Objekt der Trauer das Unglück, in einem doppelten Falle iſt es jedoch auch das Glück des

---

1) Praeterea, etiamsi obligatio castitatis in sacerdote immediate esset tantum ex ecclesiae praecepto, is tamen, laedendo castitatem, etiam peccaret contra religionem, juxta communem D.D. sententiam, quia ecclesia ex solo motivo religionis, ob reverentiam sacri Ordinis, coelibatum suis ministris imponit. Liguori l. c. n. 455.

Nebenmenſchen. Dann nemlich, wenn zu fürchten iſt, er mißbrauche daſſelbe zu unſerm Verderben; oder aber, wenn wir unſere Ehre und Größe durch ſeine Erhebung verdunkelt ſehen. In dieſer letztern Trauer beſteht der Neid. Er iſt die aus Eigenliebe entſtehende Trauer über das Glück des Andern.

1) Je ehrgeiziger und ſelbſtſüchtiger eine Perſon iſt, deſto mehr hat ſie mit dem Neid zu kämpfen[1]), weil ſie in Allem obenan ſtehen möchte, ſich aber bald von dieſer, bald von jener Seite übertroffen ſieht[2]). Jedoch gehört zur Entſtehung des Neides immer eine gewiſſe Gleichheit der Perſonen, weßwegen ſich auch die Neider meiſtens im eigenen Stande befinden. Es wäre Verrücktheit, wenn ein Bauer den König um ſeinen Thron beneiden würde. Hingegen wuchert der Neid um ſo mächtiger ſolchen gegenüber, denen man der Natur der Sache nach es gleich thun kann. Seelen von viel Ehrgeiz und wenig Kraft ſind die neidvollſten. Der Ehrgeiz treibt ſie, ſich über Andere zu erheben, die Schwäche hindert ſie an der Erreichung des Zieles, da bleibt denn nichts übrig als Neid. Dadurch unterſcheidet ſich der Neid vom Stolz. Auf beiden Seiten iſt Eigenliebe, hier aber auch zugleich die Kraft, den Gegner unter die Füße zu treten, oder ſich, wenn auch nur in der

1) Non efficiamur inanis gloriae cupidi invicem provocantes, invicem invidentes. Gal. 5, 26.

2) Gar ſchön ſtellt dieſes Verhältniß Hugo v. S. Viktor in den fünf Siebenden c. 2. dar: deßhalb, ſagt er, folgt der Neid der Hoffart auf dem Fuße, weil der, deſſen Liebe da nicht haftet, wo alles Gute iſt, je mehr er verkehrter Weiſe mit dem Seinigen groß thut, deſto widerwärtiger von fremdem Gute berührt wird. Als gerechte Strafe für ſeinen Uebermuth trifft ihn der Neid, der ſein eigenes Werk iſt, ſo daß er, da er das gemeinſchaftliche Gut Aller nicht lieben wollte, nun mit Recht von Eiferſucht gegen fremdes Gut verzehrt wird. Offenbar würde ihn die Zunahme fremden Glücks nicht ärgern, wenn er den, von dem alles Gute kommt, in Liebe beſäße. Nun aber erniedrigt er ſich in demſelben Grade, in welchem er ſich aus Uebermuth über ſeinen Schöpfer erhebt, aus Neid unter ſeinen Nächſten: und wie er dort ſich trügeriſcher Weiſe ſelbſt erhöhete, ſo ſinkt er hier in Wahrheit herab.

Einbildung, über ihn zu erheben. Im Neid aber offenbart ſich die Schwäche einer kleinlichen Seele. Man unterſcheide die Trauer über das Glück des Andern aber wohl vom Eifer, der dem Nebenmenſchen ſein Gut nicht mißgönnt, aber über ſich ſelbſt ungehalten iſt, daß er hinter Andern zurückbleibt. Dieſe Trauer iſt keine Sünde, im Gegentheil, wenn ſie ſich nicht auf irdiſche Güter bezieht, iſt ſie löblich. Beeifert euch, ruft Paulus den Corinthiern I. 14, 1. zu, um die Geiſtesgaben.

2) Faſſen wir den Entwicklungsgang des Neides ins Auge, ſo reihen ſich die mit ihm verwandten Sünden auf eine ſachgemäße Weiſe an einander an. Sein Ausgangspunkt iſt, er will den Ruhm und die Ehre des Nebenmenſchen ſchmälern, und das thut er entweder öffentlich oder geheim, das erſte iſt Beſchimpfung, das zweite Verläumdung. Dieſes ſein Unternehmen, und das iſt die zweite Stufe, gelingt ihm entweder oder es gelingt ihm nicht, im erſten Fall entſteht Schadenfreude, im zweiten Mißgunſt [1]), der Endpunkt des Neides aber iſt Haß.

§. 88.

Fraß und Völlerei.

Fraß und Völlerei iſt das übermäßige Verlangen und Genießen von Speis und Trank.

1) Wer wiſſentlich das Maaß in Speiſe und Trank überſchreitet, iſt der angeführten Sünde ſchuldig. Dabei iſt aber

1) Thomas unterſcheidet Schadenfreude und Mißgunſt auf folgende Weiſe vom Neid: Afflictio in prosperis proximi uno modo est ipsa invidia; inquantum scilicet aliquis tristatur de prosperis alicujus, secundum quod habent gloriam quandam: alio vero modo est filia invidiae; secundum quod prospera proximi eveniunt contra conatum invidentis, qui nititur impedire. Exultatio autem in adversis non est directe idem, quod invidia, sed ex ea sequitur; nam ex tristitia de bono proximi, quae est invidia, sequitur exultatio de malo ejusdem. Thom. 2. 2. 36. a. 4. ad 3.

zu beachten, daß die Quantität der zu ſich genommenen Speiſen und Getränke die Völlerei nicht allein begründet, daß ſie alſo nicht allein in einem viehiſchen Ueberfüllen des Magens beſteht, ſondern daß auch jene feine epicuräiſche Schlemmerei unter dieſe Sünde gehört, von welcher Auguſtin ſagt, daß ſie lieber ißt, als ſatt wird. Auch jene Leckerhaftigkeit findet hier ihren Platz, die beſonders auf die Qualität der Speiſen ſieht, die ſich nicht zur beſtimmten Zeit ſatt ißt, ſondern zu jeder Zeit naſcht. All' dieſes faßt Gregor auf folgende Weiſe zuſammen: Auf fünferlei Art verſucht uns die Sünde der Schlemmerei, das einemal wartet ſie die Zeit des Hungerns und Dürſtens nicht ab, das anderemal ſucht ſie ſeltene Speiſen aus; das einemal verlangt ſie feine Zubereitung, das anderemal überſchreitet ſie das Maaß der Sättigung und endlich wird ſie durch die Gier, mit der ſie genießt, zur Sünde [1]).

Die Berauſchung beſteht darin, daß ſich Jemand aus Luſt, mit Wiſſen und Willen des Vernunftgebrauches beraubt, dadurch das Ebenbild Gottes ſchändet und ſich zum Thiere erniedrigt. Berauſcht ſich Einer deßwegen, weil er nicht weiß, daß das Getränke berauſchend iſt, ſo hat er keine Schuld. Weiß der Trinker, daß er zwar mehr als nothwendig genießt, kann er aber nicht vermuthen, daß er dadurch berauſcht wird, ſo iſt die Sünde läßlich. Weiß er aber beides, daß er zu viel trinkt und daß das Getränke berauſcht, und berauſcht er ſich dennoch, ſo iſt es Todſünde. Ebenſo iſt es Todſünde, einen Andern durch Vortrinken zu berauſchen.

2) Im Gefolge der Schlemmerei treten auf Unkeuſchheit, denn durch ſie werden die Gelüſte genährt; Ausgelaſſenheit, Poſſenreißerei und Verſumpfung des Geiſtes. Nüchternheit befähigt den Geiſt zur Weisheit, Unmäßigkeit macht zu geiſtiger Arbeit untauglich. Die übermäßige

---

1) Gregor 30. Moral. c. 13.

Erhitzung durch geiſtige Getränke führt endlich zu **Zorn**, **Streit** ꝛc.

§. 89.

Zorn.

Zorn iſt das ungeordnete Verlangen ſich zu rächen.

1) Das Sündhafte des Zornes kann entweder in dem **Verlangen**, oder in der **Rache**, oder in beidem zugleich liegen. Die Beſtrofung eines Unrechts, die Rache, wenn ſie vernünftig vollzogen wird, iſt durchaus keine Sünde, ſondern das, was man gerechten Zorn oder Eifer nennt[1]. Aber, fügt Gregor bei, man hat ſich ſehr wohl zu hüten, daß der Zorn, der als Werkzeug der Tugend gebraucht wird, die Vernunft nicht beherrſche, daß er nicht als Herr voran, ſondern als Diener, des Befehles gewärtig, immer hinter der Vernunft hergehe[2]. Iſt die Vernunft nimmer ſeine Herrin, ſondern erglüht er in aufwallender Hitze, ſo iſt die Sünde um ſo größer, in je größerem Maaße dieſes geſchieht. Die Rache ſelbſt aber iſt Sünde, wenn ſie eine ungerechte iſt, wenn ſie den trifft, der es nicht verdient hat, oder wenn ſie nicht aus rechter Abſicht (nicht aus Gerechtigkeit, ſondern Luſt) und nicht nach geſetzlicher Ordnung über den Schuldigen verhängt wird. Das Gefährliche an ihm iſt das ſchnelle und heftige Auflodern der Leidenſchaft. „Der Zorn hat keine Barmherzigkeit, noch der ausbrechende Grimm, und wer kann den Ungeſtüm eines Aufgebrachten ertragen?" Sprüchw. 27, 4.

2) Hält der Zornige dafür, daß der, welcher ihm Schmach

---

1) Jam dixerat: irascimini, et nolite peccare. Moralis magister, qui naturalem affectum inflectendum magis ratione doctrinae, quam extirpandum noverat, moralia docet; hoc est: irascimini ubi culpa est, cui irasci debeatis. Non potest enim fieri, ut non rerum indignitate moveamur: alioquin non virtus, sed lenitudo et remissio judicatur. Ambros. de off. l. 1. c. 21.

2) Gregor, 5 Moral. 30.

angethan, ein Unwürdiger ſei, ſo entſteht die Verachtung. Sucht er aber Mittel und Wege, ſich zu rächen, und beſchäftigen ſich hiemit ſeine Gedanken, ſo iſt dieſe Gemüthsſtimmung Bitterkeit. Aeußert er ſich in Worten, ſo wird er ſich auf der einen Seite durch Toben und Schreien, auf der andern durch Beſchimpfung des Nebenmenſchen oder durch Gotteslästerung verſündigen. Schreitet der Zorn aber bis zur That vor, ſo macht er Streit und Händel.

§. 90.

Trägheit.

Trägheit iſt Schläfrigkeit in all dem, was das Seelenheil betrifft.

1) Trägheit im weiteſten Sinne iſt Furcht und Scheu vor Allem, was Mühe und Beſchwerde macht, von der eine niedergedrückte Stimmung, die aller Begeiſterung und jedes Aufſchwunges baar und ledig iſt, unzertrennlich iſt. Dieſes allein ſchon iſt ſündhaft. Nimmt man aber noch hinzu, daß die Trägheit, von der hier die Rede iſt, ſich auf das Höchſte, das Seelenheil, bezieht, ſo iſt die Schuld um ſo größer, denn es drückt ſich in ihr immer zugleich ein Ueberdruß an den höchſten Gütern aus, eine Geringſchätzung des Himmels, der Gewalt leidet.

2) Trägheit im Guten iſt nicht auch zugleich Trägheit im Böſen, ſondern weil ein gewiſſer Grad von Thätigkeit Jedem angeboren iſt, nimmt die letztere in demſelben Maaße zu, als die erſtere abnimmt. Der Fortſchritt derſelben iſt aber zuerſt Flucht vor dem Guten, und daraus entſpringt Ueberdruß und Nachläſſigkeit in Erfüllung der Pflichten, ſodann Bekämpfung des Guten, die ſich in der Bosheit ausdrückt. Sofern aber der Träge ſeine Thätigkeit dem Verbotenen zuwendet, iſt er neugierig, geſchwätzig, unbeſtändig.

Zweites Kapitel.

Zuſtand der Laſterhaftigkeit.

§. 91.

Das Weſen der Laſterhaftigkeit.

Die Laſterhaftigkeit beſteht ſubjektiv in der Fertigkeit im Sündigen, objektiv in Begehung großer Verbrechen.

1) Die Sünde iſt zwar ein vorübergehender Akt, mit der Handlung geht aber nicht auch die Sündhaftigkeit vorüber, durch die der Menſch gottentfremdet bleibt, bis er rein gewaſchen iſt durch das Blut des Lammes, ſo daß man von einem Sündenſtand ſprechen kann, wenn auch nicht durch wiederholte Akte ein förmlicher Habitus in der Seele geſetzt iſt. Daß aber durch oftmalige Erneuerung derſelben Handlung ein erworbener Zuſtand entſteht, wurde früher gezeigt. In dieſem, durch vielfältige Wiederholung einer Sünde im Menſchen erworbenen Zuſtande, in der dadurch im Sündigen erlangten Virtuoſität, beſteht die eine Seite der Laſterhaftigkeit. Ein habitueller Todſünder erhält auch im gewöhnlichen Sprachgebrauch dieſen Namen. Wir möchten ſie jedoch nicht allein in dieſe ſubjektive Fertigkeit ſetzen, ſondern zugleich in die Frechheit, objektiv ſchwere Sünden, eigentlich ſ. g. Laſter, ohne Scheu zu begehen. Beides gehört auch pſychologiſch zuſammen. Wer einmal im Geringeren und Leichteren Meiſterſchaft erlangt, ſchreitet über dieſes zu Höherem, Schwierigerem fort, und wer in den niederen Regionen noch ein Stümper iſt, wird ſich auch ſelten in die höheren verſteigen. So gehört denn, nach unſerer Auffaſſung, zum ſtrengen Begriff der Laſterhaftigkeit ein habituelles Sündigen einer- und die Verübung von Laſtern andererſeits. Dieſe Laſter, in welchen die ſieben Todſünden culminiren, ſind die himmelſchreienden Sünden. Wir wollen damit die

gewöhnliche Auffaſſung der Laſterhaftigkeit, wornach ſie blos in der Fertigkeit im Sündigen beſteht, nicht als falſch verwerfen, glauben ſie aber durch Hinzunahme des objektiven Moments ſchärfer zu begrenzen.

2) Setzten wir die Gottentfremdung, wie ſie ſich in den ſieben Todſünden offenbart, in die Beherrſchung des höheren Menſchen durch den niedern, alſo in die Uebermacht der Sinnlichkeit; haben wir ſodann nachgewieſen, daß die ſieben Hauptſünden den ſieben Affekten entſprechen, ſo bleibt dieſes Verhältniß auf dieſer Stufe. Der niedere Menſch tyranniſirt den höheren und zwar um ſo mehr, als ſich jetzt die Affekte (quia afficiunt animum), die auf der erſten Stufe zu Leidenſchaften (quia animus patitur) verwilderten, auf dieſer ſich bis zum Wahnſinn und Furioſen ſteigern. Der Heißhunger des Geizes vergreift ſich am einzigen Lamme des Armen. Die Wuth des Zornes tritt vor dem Blutvergießen nicht zurück, während die fleiſchliche Luſt in die widernatürlichſten Sünden entbrennt. Kurz es entſteht jener Zuſtand, in welchem ſich nach der Schilderung des Apoſtels Paulus die Welt vor der Ankunft des Erlöſers befand.

§. 92.

Die himmelſchreienden Sünden.

1) Den Namen himmelſchreiende Sünden haben die Verbrechen erhalten, weil ſie wegen ihrer Verruchtheit Gottes Strafgericht augenſcheinlich über die herabrufen, welche ſie begehen. Es ſind ihrer vier: vorſätzlicher Todtſchlag, Sodomie, Unterdrückung der Armen und Vorenthaltung des Dienſtlohns. Die heilige Schrift ſagt auch ausdrücklich, daß dieſe Sünden zum Himmel ſchreien. Der Herr ſprach zu Kain: was haſt du gethan? die Stimme von deines Bruders Blut ſchreiet zu mir von der Erde. Gen. 4, 10. Und der Herr ſprach alſo: das Geſchrei von Sodoma und Gomorrha hat ſich gemehrt und

ihre Sünde iſt ſehr ſchwer geworden. Darum will ich hinabgehen und ſehen, ob ſie das Geſchrei, ſo zu mir kam, im Werke vollbracht. Gen. 18, 20. Wittwen und Waiſen ſollt ihr nicht wehe thun, wenn ihr ihnen aber wehe thuet, werden ſie zu mir ſchreien und ich werde ihr Geſchrei hören. Exod. 22, 22. 23. Ihr (Reiche) habt euch Schätze des Zornes geſammelt für die letzte Zeit. Siehe der Lohn der Arbeiter, die eure Felder eingeärndtet haben, welcher von euch vorenthalten worden, ſchreiet: und ihr Geſchrei iſt zu den Ohren des Herrn der Heerſchaaren gekommen. Jakob. 5, 4.

2) Der Grundtrieb der Natur iſt, das Leben zu erhalten. Dieſes geſchieht auf doppelte Weiſe, einmal dadurch, daß ſie das Beſtehende in ſeiner Exiſtenz zu ſichern ſucht, das anderemal dadurch, daß ſie das Leidende und Schwache kräftigt und ſtärkt, um ihm zur vollen Exiſtenz zu verhelfen. Die Widernatur auf ihrer höchſten Spitze wird darum die Untergrabung der Exiſtenz ſein, der Exiſtenz ſowohl des Individuums als der Gattung und die Unterdrückung des Leidenden und Schwachen. Die Exiſtenz des Individuums wird aber vernichtet durch Mord, die der Gattung durch Sodomie. Das Schwache wird vernichtet und gehemmt durch Unterdrückung der Armen und durch Vorenthaltung des Dienſtlohns [1]. Demnach offenbart ſich die Widernatur in ihrer höchſten Steigerung in den himmelſchreienden Sünden. In ihnen werden darum auch die ſieben Hauptſünden als widernatürliche culminiren. Stolz und Trägheit im Guten offenbaren ſich in allen vier, denn nimmer kann eine dieſer Sünden da Platz greifen, wo ein ernſtliches Streben nach dem Guten vorhanden iſt. Stolz aber iſt, wie bereits angegeben, die Grundlage aller Sünden. Die heilige Schrift

---

1) Von dieſer Seite faßt auch Jeſus Sirach dieſe Sünden auf, wenn er ſchreibt: panis egentium vita pauperum est: qui defraudat illum, homo sanguinis est. Qui aufert in sudore panem, quasi qui occidit proximum suum. Qui effundit sanguinem, et qui fraudem facit mercenario, fratres sunt. Eccles. 54. 25—27.

gibt auch ſelbſt bei der Sodomie Hoffart und Müßiggang als Grund an. Siehe die Miſſethat Sodomas, deiner Schweſter, war Stolz: geſättigt von des Brodes Ueberfluß reichten ſie bei ihrer und ihrer Töchter Müßiggang den Armen und Dürftigen ihre Hand nicht. Ezech. 16, 49. Von den andern fünf Hauptſünden aber culminirt Unkeuſchheit und Schlemmerei in der Sodomie, Zorn im Mord, Neid in Unterdrückung der Armen, Geiz in Vorenthaltung des Dienſtlohns.

§. 93.

Mord.

a) Wer Menſchenblut vergießt, deſſen Blut ſoll vergoſſen werden; denn nach Gottes Bild iſt der Menſch geſchaffen. Gen. 60, 6. Durch die letzten Worte iſt die Verruchtheit des Mordes von ihrer religiöſen und tiefſten Seite angegeben. Gott iſt Herr des Lebens und des Todes. Ueber alle Thiere und Pflanzen darf der Menſch herrſchen, über das Leben des Menſchen nicht. Dieſe Herrſchaft hat ſich Gott vorbehalten. Wer ſich alſo an einem Menſchenleben vergreift, verſündigt ſich an Gott ſelbſt.

b) Aus demſelben Grunde darf ſich aber auch Keiner ſein eigenes Leben nehmen. Selbſtmord iſt immer Auflehnung gegen Gott als den Herrn über Tod und Leben, durch den das Grundverhältniß, das der ſchlechthinigen Abhängigkeit, wie es am ſichtlichſten in dem Geben und Nehmen des Lebens hervortritt, aufgehoben wird. Daß der Mord zugleich Verſündigung an der Menſchheit ſei, folgt aus der Erwägung, daß ſie kein Aggregat verſchiedener Einzelweſen, ſondern ihrem Urſprung und Weſen nach eine Einheit iſt (die allerdings durch die Sünde geſtört, durch Chriſtus aber in der Kirche und beſonders durch das heilige Abendmahl, wovon im zweiten Bande, wiederhergeſtellt wurde), ein Organismus oder Leib. Jedes, auch das geringſte Glied, hat an dieſem Leibe ſeine ſittliche Funktion, wer es daher vor Erfüllung ſeiner Lebensaufgabe

mordet, verſündigt ſich an der ganzen Menſchheit. Ebenſo widerſpricht aber Mord und Selbſtmord auch der Liebe des eigenen Ich. Das Leben iſt die conditio sine qua non, um meine Heiligung und Vervollkommnung zu vollziehen, das Ziel, das mir Gott geſteckt, zu erreichen, wer darum ſich ſelbſt unreif vom Lebensbaume wegreißt, richtet ſich nicht nur leiblich, ſondern auch geiſtig zu Grunde. Wird der Selbſtmord im Wahnſinnn vollzogen, ſo fällt freilich alle Schuld weil Zurechnung weg. Allgemein gilt aber dieſer Satz nicht. Iſt der Wahnſinn ein gewollter, durch Sünden verurſachter, ſo iſt auch das aus ihm Erfolgende, der Selbſtmord, gewollt, alſo ſchuldbar.

Ob einem Solchen, der ſich in ſelbſtverſchuldetem Wahnſinn das Leben nahm, das kirchliche Begräbniß zu verweigern ſei, möchte ich verneinend entſcheiden, da der Wahnſinn conſtatirt, die Verſchuldung aber ſchwer zu ermeſſen iſt. Iſt es aber zweifelhaft, ob der Selbſtmörder mit Ueberlegung oder geiſteskrank ſeine That vollbrachte, ſo verlangen die meiſten Moraliſten Verweigerung des Begräbniſſes, weil nach dem, was geſchehen iſt, der freie Wille zu präſumiren iſt [1]).

c) Das Duell gehört vor dem Forum der Moral geradezu unter die Rubrik Mord. Man erklärt die Selbſtmörder ſo gerne für Wahnſinnige. Iſt es nun nicht auch Wahnſinn, ſeine Ehre durch einen Piſtolenſchuß oder Säbelhieb retten zu wollen? iſt es nicht Wahnſinn, ſein eigenes Leben muthwillig dem Tode Preis zu geben und ſich in die nächſte Gelegenheit zu verſetzen, der Mörder eines Andern zu werden. Duellanten ſollte man zur Strafe in's Narrenhaus ſchicken. Die Kirchenverſammlung von Trient nennt das Duell einen verabſcheuungswürdigen, unter Zuthun des Teufels eingeführten Gebrauch,

---

1) Cf. Liguori lib. 4. tr. 4. c. 1. dub. 1. n. 375. Derſelbe Auktor beantwortet noch folgende Fragen: An liceat se occidere ad vitandam mortem duriorem? R. Directe se occidere numquam licet. — Licet carnem vigiliis, et inedia moderate affligere: qui autem advertens vitam iis notabiliter minui nihilominus continuaret, peccaret graviter.

der vom Erdboden vertilgt werden ſoll, weil mit dem blutigen Tode des Leibes auch die Seele zu Grunde gerichtet werde. Es belegt darum jene Fürſten, welche daſſelbe in ihren Ländern geſtatten, mit der Excommunication, ebenſo die Duellanten und Secundanten (patrini), die zudem noch, für immer infam, wie Mörder geſtraft werden ſollen [1]).

d) Unter die Kategorie des Mordes gehört auch Abtreibung der Leibesfrucht, dieſelbe mag bereits belebt ſein oder nicht. Denn wenn im letzteren Falle auch das Leben nicht genommen wird, ſo wird doch ſeine unmittelbare Entſtehung gehindert. Sixtus V. hat in der Bulle effraenatam vom Jahr 1588 beſtimmt, daß All' die, welche wiſſentlich die Leibesfrucht, ſie ſei nun belebt oder nicht, abtreiben, oder auf irgend eine Weiſe dazu beiſtimmen, oder Müttern Arzneien dazu geben, denſelben Strafen verfallen ſeien, welche die Mörder nach bürgerlichen und canoniſchen Strafen treffen. Außerdem belegt er ſie noch insbeſondere mit Excommunication und Irregularität ipso facto (wenn der Erfolg bezweckt wurde), deren Dispens und Losſprechung er dem Pabſte reſervirte. Gregor XIV. in der Bulle sedes apostolica vom Jahr 1591 hat jedoch die Irregularität und Excommunication für den Fall aufgehoben, daß der Fötus noch nicht belebt war, ſodann hat er die Losſprechung von der Excommunication [2]), die auf

1) Qui vero pugnam commiserint, et qui eorum patrini vocantur, excommunicationis ac omnium bonorum suorum proscriptionis, ac perpetuae infamiae poenam incurrant, et ut homicidae juxta sacros Canones puniri debeant; et si in ipso conflictu decesserint, perpetuo careant ecclesiastica sepultura. Illi autem, qui consilium in causa duelli, tam in jure quam facto dederint, aut alia quacunque ratione ad id quemquam suaserint, nec non spectatores excommunicationis ac perpetuae maledictionis vinculo teneantur, non obstante quocunque privilegio, seu prava consuetudine etiam immemorabili. Trdt. sess. 25. c. 19.

2) Quod ad irregularitatem autem pertinet, per se loquendo, solus papa potest in ea dispensare, non vero episcopi, etiamsi abortus esset occultus; quia in facultate eis concessa a Tridentino ses. 24. c. 6. expresse est exceptum homicidium voluntarium. Lig. l. c. n. 397.

dem ruht, der einen belebten Fötus abtreibt, den Biſchöfen geſtattet und Solchen, die von denſelben mit dieſer Vollmacht betraut werden [1]). Die Mütter jedoch ſelbſt ſind nach der von Liguori mit Recht gemachten Auslegung der päbſtlichen Bulle von der Excommunication ausgenommen, weil, wie dieſer Heilige ſagt, vorauszuſetzen ſei, daß Mütter, welche durch furchtbare Angſt getrieben, vor einem ſolchen Verbrechen nicht zurückſchrecken, auch die Excommunication gering ſchätzen werden und der Pabſt darum, um ſie von einem Fallſtricke ihrer Seele und andern Gefahren, vorzüglich denen der ſacrilegiſchen Beicht, zu befreien, ausgenommen habe.

Es drängt ſich hier noch die Frage auf, ob auch dann die Excommunication und Irregularität eintrete, wenn es zweifelhaft iſt, ob der Fötus bereits belebt war oder nicht. Die meiſten Theologen entſcheiden ſich dahin, daß die achtzig Tage nach der Empfängniß bewirkte Abtreibung den Urſächer excommunicirt und irregulär macht. Nach der Beobachtung der Aerzte wird nemlich der männliche Fötus am vierzigſten, der weibliche am achtzigſten Tage belebt. Da nun aber immer mehr weibliche als männliche Perſonen geboren werden, ſo kann man im Zweifel annehmen, es ſei ein weiblicher Fötus geweſen, der am achtzigſten Tage nach der Empfängniß belebt wurde [2]).

e) Die Verſtümmlung iſt ein theilweiſer Mord, und da Niemand Herr ſeiner Glieder iſt, darf er ſie auch nicht verſtümmeln, es ſei denn nothwendig zur Erhaltung des Lebens. Das Glied iſt zum Wohl des ganzen Körpers da; hat es aber dieſen ſeinen Zweck durch Krankheit nicht nur verfehlt, ſondern bewirkt es ſogar das Gegentheil, ſo kann es weg-

---

1) Einige Moraliſten behaupten, daß die Beichtväter, welche von ihrem Biſchofe im Allgemeinen die Vollmacht erhalten haben, von den Reſervatfällen zu abſolviren, wenn die pro abortu foetus animati nicht insbeſondere namhaft gemacht geworden ſei, auch nicht darunter begriffen ſei. Was jedoch Andere wie uns ſcheint mit Recht beſtreiten.

2) Liguori l. 4. tr. 4. c. 1. dub. 4. n. 396.

genommen werden. Das geiſtige Wohl kann aber immer anders gefördert werden, als durch Verſtümmlung, denn die Sünde unterliegt dem Willen. Darum iſt es nie erlaubt, um eine Sünde meiden zu können, ſich ſelbſt zu verſtümmeln[1]), wie denn auch die Kirche die That des Origenes mißbilligt hat.

f) Nothwehr. Es kann, ſagt Thomas, gar leicht geſchehen, daß eine Handlung mehrere Folgen hat, von denen aber blos Eine beabſichtigt iſt, während ſich die andere ihr beigeſellt. So kann der Akt der Selbſtvertheidigung eine doppelte Folge haben, die Erhaltung des eigenen Lebens und eine ſich ihr beigeſellende, die Tödtung eines Andern. Das eigene Leben zu erhalten, iſt aber nicht nur erlaubt, vielmehr ein Naturgeſetz und kann es nicht anders als mit Tödtung des Nebenmenſchen erhalten werden, ſo iſt auch dieſe geſtattet[2]). Eine an ſich erlaubte Handlung wird jedoch ſündhaft, wenn die Mittel dem Zwecke nicht angemeſſen ſind. Gebraucht darum Jemand zur Erhaltung ſeines Lebens größere Gewalt, als nothwendig iſt, ſo iſt dieſes ſündhaft. Gebraucht er aber ſo viel Gewalt, als erforderlich war, um den Angriff auf ſein Leben abzuhalten, ſo iſt die Handlung gut und wenn der Angreifer auch das Leben verliert. Vim vi repellere licet cum moderamine inculpatae tutelae. Das Sittengeſetz verlangt auch nicht, daß der Bedrohte zu ſeiner Selbſterhaltung weniger energiſche Mittel ergreife, als nothwendig iſt, nur um das Leben des Angreifers zu ſchonen. Denn das eigene Leben ſteht höher als das des Nebenmenſchen. Iſt aber die Abſicht des Angegriffenen nicht auf Selbſtvertheidigung, ſondern auf Tödtung des Angreifers gerichtet, ſo iſt dieſes ſündhaft. Denn

1) Thom. 2. 2. q. 65. a 1. ad 1.

2) Anders der hl. Ambroſius: tamen non *videtur*, quod vir christianus, et justus, et sapiens quaerere sibi vitam aliena morte debeat: utpote qui etiam si latronem armatum incidat, ferientem referire non possit; ne dum salutem defendit, pietatem contaminet, de off. l. III. c. 4. Für dieſe Anſicht beruft er ſich auf Math. 26, 52.

auch bei der Nothwehr darf die Abſicht nie auf Tödtung des Feindes gehen, ſondern blos auf Selbſtvertheidigung. Iſt aber gar die Nothwehr dem Vertheidiger ein erwünſchter Anlaß, ſich zu rächen, ſo fällt auf den Thäter große Schuld[1]).

Da das Leben des Nebenmenſchen einen größeren Werth hat, als unſer eigenes zeitliches Gut, ſo glaube ich, wenn auch die früheren Moraliſten[2]) beinahe durchgängig das Gegentheil lehren, es ſei Keinem erlaubt, einen Dieb zu tödten. Anders ſtellt ſich freilich die Sache, wenn bei Nacht ein Einbruch in ein Haus gemacht wird. Fliehen die Diebe auf gemachten Lärm hin nicht, ſo kann man ſie allerdings mit Gewalt wegtreiben, da nicht zu wiſſen iſt, ob ſie nicht auch Mörder ſind und die Probe nicht abgewartet werden kann. Daſſelbe gilt, wenn der Gegenſtand, den man mir rauben will, zur Erhaltung meines Lebens nothwendig iſt.

g) Tödtung durch Zufall. Zufall iſt eine außer der Abſicht wirkende Urſache. Darum iſt das durch Zufall Eintretende auch nicht gewollt, und da nur das Sünde iſt, was frei gewollt iſt, ſo iſt das Zufällige als Solches auch nicht Sünde. Obwohl aber eine Handlung nicht direkt beabſichtigt und gewollt iſt, ſo kann ſie es doch indirekt ſein, wenn das, was den Zufall herbeiführen kann, nicht entfernt wird. Wer deßwegen das nicht wegräumt, was eine Tödtung verurſachen kann, will in gewiſſer Weiſe immer auch die Tödtung.

---

1) Non licet occidere si injuria jam est contracta, vel aggressor jam fugerit; quia id non esset se defendere, sed vindicare. Liguori l. c. l. 4 tr. 4. c. 1. dub. 3. n. 7.

2) Der hl. Antonius ſchreibt 3 p. t. 4. c. 3. §. 2. Item licita est defensio cum moderamine, non solum pro persona, sed etiam pro rebus; et non solum pro suis, sed etiam pro rebus sibi depositis et commodatis, et etiam pro rebus amicorum et propinquorum suorum, eos scilicet adjuvando. Von Innocenz XI. iſt die folgende Theſe (31) verworfen: regulariter possum occidere furem pro conservatione unius aurei und (32) non solum licitum est defendere defensione occisiva, quae actu possidemus, sed etiam ad quae jus inchoatum habemus, et quae nos possessuros speramus.

Dieſe indirekte Tödtung iſt auf doppelte Weiſe möglich. Einmal wenn ſich Jemand mit etwas Unerlaubtem abgibt (z. B. ein nicht Berechtigter mit Bereitung von Gift) und durch dieſe Beſchäftigung ein Anderer das Leben verliert. Das Anderemal, wenn die nothwendige Sorgfalt nicht angewendet wird. Beſchäftigt ſich aber Jemand mit einem erlaubten Gegenſtande und wendet er dabei die gehörige Sorgfalt an und wird dennoch ein Anderer dadurch getödtet, ſo iſt hier keine Schuld.

§. 94.

Widernatürliche Unzucht.

Wird durch Zeugung das menſchliche Geſchlecht erhalten und ſind die bereits angeführten Sünden der Unkeuſchheit wider die Natur, ſofern die ſittliche Erhaltung des Geſchlechts durch Untergrabung der Kindererziehung gefährdet wird; ſo ſind die jetzt zu nennenden Sünden in einem noch viel höheren Grade gegen die Natur, weil durch ſie die Erhaltung des Geſchlechtes überhaupt poſitiv untergraben wird. Sind die Zeugungskräfte von Natur aus dazu geordnet, das Geſchlecht fortzupflanzen, ſo werden ſie in der unnatürlichen Unzucht zum Ruin deſſelben mißbraucht, ſofern die Bedingungen nicht eingehalten werden, welche die Natur zur Zeugung eines Menſchen verlangt. Dieſer Bedingungen ſind fünf. Die Vereinigung zweier von derſelben Gattung aber verſchiedenen Geſchlechtes, durch die dazu geſchaffenen und auf die gehörige Weiſe gebrauchten Organe. Dieſem widerſprechend gibt es fünf unnatürliche Verſündigungen. Selbſtbefleckung[1]), die dem erſten Requiſit der Zeugung widerſpricht; Beſtialität, die aus der Gattung heraustretend, mit einem Thiere ſich ver-

---

1) Hoc peccatum praeter propriam malitiam saepe aliam habet adjunctam v. gr. fornicationis, adulterii, incestus etc. cum quis nimirum simul imaginatur, ac desiderat congressum alicujus personae liberae, conjugatae etc. quod proinde, si fiat, in confessione aperiendum est. Lig. l. 4. n. 465.

ſündigt; Sodomie, die ſich mit Perſonen deſſelben Geſchlechtes abgibt (die Sodomie iſt eine doppelte [1]), und endlich jene Ausſchweifungen [2]), die keinen gemeinſamen Namen haben. Iſt ſchon die einfache Unkeuſchheit Todſünde, die vom Himmel ausſchließt, ſo iſt dieſes noch viel mehr bei der unnatürlichen Unzucht der Fall. Die ſchwerſte unter dieſen Sünden aber iſt die Beſtialität [3]), weil durch keine andere das göttliche Ebenbild und der Tempel des hl. Geiſtes ſo entweiht wird, wie durch ſie, weßwegen ſie auch im Alten Bund und früher in den chriſtlichen Geſetzgebungen mit dem Tode beſtraft wurde.

§. 95.

Unterdrückung der Armen.

Wehe denen, die Geſetze des Unrechts geben. Die Beſchlüſſe faſſen und Ungerechtigkeit vorſchreiben: ſo daß ſie im Gerichte die Armen unterdrücken, und der Sache der Kleinen

---

1) Sodomia *imperfecta* est congressus cum debito quidem sexu, maris nempe cum femina, sed extra vas naturale; sodomia *perfecta* est congressus duorum ejusdem sexus, ut maris cum mare, vel feminae cum femina. Lig. l. c.

2) Inordinatus concubendi modus, quo semen extra vas effunditur, aut effundendi periculum infertur, est peccatum mortale, cum repugnet generationi, ad quam semen ex natura sua ordinatum est: et quidem gravius pollutione, cum ei superaddat inordinatum congressum. Quod si modus non servetur, tunc, modo diligenter avertatur periculum effusionis extra vas, juxta comm. sententiam non est peccatum per se mortale, sed veniale grave, nec contra naturam, sed praeter naturam. Dico per se quia potest esse, et est plerumque signum concupiscentiae mortalis, cum fit ex sola libidine sine causa, ut dicit Thom. Sed nullum erit peccatum, si hoc fiat ex necessitate, cum scilicet ob dispositionem alterutrius corporis conjuges non possunt servare modum ordinarium; nam tunc alter modus non est incongruus respectu illorum: sed contrarium, modo diligenter avertatur periculum effusionis extra vas. Antoine theo. mor. tr. de peccat. c. 7. a 4. q. 7.

3) Alexander VII. hat die Propoſition verworfen: Mollities, sodomia et bestialitas sunt peccata ejusdem speciei infimae, ideoque sufficit dicere in confessione se procurasse pollutionem.

in meinem Volke Gewalt anthun, die Wittwen zu ihrer Beute machen, und die Waiſen berauben. Jeſ. 10, 1. 2. Derſelbe Weheruf ergeht im Neuen Teſtament aus dem Munde des Herrn ſelbſt: Wehe euch, ihr Schriftgelehrten und Phariſäer, ihr Heuchler, die ihr die Häuſer der Wittwen verpraſſet. Matth. 23, 14. Mit Recht ſagt darum Hirſcher: wenn die am letzten Tage verurtheilt werden, welche die Hungrigen nicht ſpeisten, die Nackten nicht kleideten, die Fremden nicht beherbergten ꝛc., wie wird es denen ergehen, welche den Hungrigen das mühſam errungene Brod noch ſchmälerten und die Noth der Bedrängten zur Beraubung derſelben benützten? Ein Gericht ohne Barmherzigkeit wird über die Unbarmherzigen ergehen [1]). Katholiſche Moraliſten behaupten ſogar, daß der Reiche, welcher einen Armen in der äußerſten Noth nicht unterſtützt habe, wenn ihm daraus ein Schaden erwachſen, zur Reſtitution verpflichtet ſei. Wenn, ſagt Laymann, ein Reicher einem Armen, der ſich in der äußerſten Noth befindet, das Nothwendige verweigert und der Arme deßwegen ſtirbt, ſo iſt er nach dem ſtrengen Rechte zur Compenſation des Schadens verpflichtet [2]). Dieſe Conſequenz, die übrigens Andere beſtreiten, iſt aus dem von Thomas [3]) und nach ihm von allen Theologen aufgeſtellten

---

1) Chriſtl. Moral III. S. 619. 3. Aufl.

2) Laym. l. c. l. 3. tr. 3. p. 1. c. 1. n. 7.

3) Respondeo, dicendum quod ea quae sunt juris humani, non possunt derogare juri naturali, vel juri divino. Secundum autem naturalem ordinem ex divina providentia institutum res inferiores sunt ordinatae ad hoc, quod ex his subveniatur hominum necessitati: et ideo per rerum divisionem et appropriationem ex jure humano procedentem non impeditur, quin hominis necessitati sit subveniendum ex hujusmodi rebus: et ideo res, quas aliqui suberabundanter habent, ex naturali jure debentur pauperum sustentationi: unde Ambr. dicit (et habetur in decretis dist. 47): esurientium panis est, quem tu detines; nudorum indumentum est, quod tu recludis; miserorum redemptio et absolutio est pecunia, quam tu in terram defodis. Sed quia multi sunt necessitatem patientes, et non potest ex eadem re omnibus subveniri, committitur arbitrio uniuscujusque dispensatio propriarum rerum, ut ex eis subveniat necessitatem patientibus: si tamen adeo sit

Grundſatze abgeleitet, daß in der äußerſten Noth Jeder auf das zur Erhaltung des Lebens Nothwendige ein Recht habe, ſo daß er es ſelbſt nehmen könne, wenn man es ihm nicht gebe. Wir führen dieſes beſonders darum an, um das Widernatürliche der Unterdrückung der Armen recht ſcharf hervorzuheben, ſind dabei aber derſelben Anſicht, daß die Erhaltung des Lebens die Verletzung fremden Eigenthums erlaubt. Uebrigens gilt dieſes nur für den Fall der äußerſten Noth und der Beſitzer darf durch die Wegnahme nicht in dieſelbe Noth verſetzt werden. Sodann darf der Nothdürftige nicht mehr nehmen als zur Friſtung des Lebens nothwendig iſt, und kann er ſich vorher die Erlaubniß dazu erbeten, ſo iſt er dazu verpflichtet.

§. 96.

Vorenthaltung des Dienſtlohns.

Beide Sünden, die vorhin genannte und die gegenwärtige, ſind nahe mit einander verwandt, weil auch Geiz und Neid, ihre Wurzeln, in enger Gemeinſchaft ſtehen. Rührt die Unterdrückung der Armen aber mehr vom Neide her, der Niemand etwas gönnt und ſich auch über das Lamm grämt, das der arme Mann beſitzt und ſucht er ihm durch Unterdrückung jeder Art das wenige Gute, das er hat, zu verkümmern, ſo läßt der Geizige ſeinen Knecht im Uebrigen in Ruhe, wenn er nur arbeitet und ihn nichts koſtet. Das Objekt des Neides iſt das Glück des Nebenmenſchen überhaupt, das Objekt des Geizes das zeitliche Gut allein, ſo daß der Geizige ſich nicht ſcheut, das im Schweiße des Angeſichtes erworbene Brod dem Arbeiter vorzuenthalten.

---

evidens et urgens necessitas, ut manifestum sit instanti necessitati de rebus occurrentibus esse subveniendum (puta cum imminet personae periculum et aliter subveniri non potest) tunc licite potest aliquis ex rebus alienis suae necessitati subvenire, sive manifeste sive occulte sublatis: nec hoc proprie habet rationem furti vel rapinae. Thom. 2. 2. 66. a 7.

Hieher gehörig iſt die oft ventilirte Frage, ob ein Arbeiter, der von ſeinem Herrn verkürzt, dem alſo ſein Lohn ganz oder theilweiſe vorenthalten wurde, ſich heimlich ſchadlos halten dürfe. Im Allgemeinen kann dieſe Frage nicht mit Ja beantwortet werden, Innocenz XI. hat vielmehr den Satz verworfen: Knechte und Mägde können ihren Herrn heimlich entwenden, um ſich für die Mühe, die ſie für größer erachten, als das für ſie empfangene Salair, ſchadlos zu halten (prop. damn. 37). Dazu bemerkten aber Salmeron, Leß, Suarez, Liguori ꝛc. die päbſtlichen Beſtimmungen wollen keinen Diener gegen die Gerechtigkeit verpflichten, deßwegen könne die Verwerfung der geheimen Schadloshaltung nicht ausnahmslos gelten. Wenn ein Knecht aus freiem Willen ſich einen zu geringen Lohn ausbedungen habe, ſo könne dieſer ſich allerdings ſpäter nicht dafür ſchadlos halten. Ebenſowenig könne er es, wenn er, ohne daß der Herr es verlange, mehr arbeite, als er ſchuldig ſei. Müſſe er aber, von ſeinem Herrn gezwungen, mehr arbeiten, als bedungen wurde und ſei er, durch Noth gedrungen, die ſich der Herr zu Nutzen machte, über einen offenbar zu kleinen Lohn mit ihm übereingekommen, dann ſei die Schadloshaltung erlaubt. Er ſelbſt dürfe jedoch die Größe der Schadloshaltung nicht beſtimmen, auch ein mittelmäßig unterrichteter Beichtvater ſoll es nicht thun, ſondern die Beſtimmung ſoll einem in dieſen Sachen bewanderten Manne vorgelegt werden. In Theoria ſcheint uns die Sache durchaus richtig zu ſein, denn das kann nicht verlangt werden, daß ein armer Dienſtbote ſich ein himmelſchreiendes Unrecht anthun laſſe, in Praxi erheben ſich aber Bedenklichkeiten. Wie viele Selbſttäuſchungen pflegen hier mit- und unterzulaufen. Daher iſt ſich nicht zu wundern, wenn ſich die poſitive Geſetzgebung dieſer Art von Selbſthülfe durchaus abhold erklärt. Und, fügen wir dieſen Worten von Stapf bei, da dieſe Geſetze im Gewiſſen verbinden, iſt die Schadloshaltung (im wahren Sinn) in allen jenen Ländern unerlaubt, in welchen ſie durch die

bürgerliche Geſetzgebung verpönt iſt. Blos ein Fall iſt uns bekannt, in dem der Knecht, beſſer Sklave, ſich durch Beraubung ſeines Herrn, ſchadlos halten darf, und der iſt, wenn ein Chriſt in widerrechtlicher türkiſcher Gefangenſchaft gehalten wird. Dieſen Gefangenen hat die Congregatio ss. Off. vom 23. Auguſt 1630 erlaubt, ihrem Herrn ſo viel zu nehmen, als ſie zur Loskaufung aus der widerrechtlichen Gefangenſchaft brauchen, als Compenſation für die ungerechte Gefangenhaltung und den Schaden, den ſie durch die Knechtſchaft gelitten haben.

Drittes Kapitel.

Zuſtand der Unbußfertigkeit.

§. 97.

Das Weſen dieſes Zuſtandes.

1) Mit dieſem Stadium gelangen wir zu den ſchwerſten, den dämoniſchen Sünden, die ſich vorzüglich in den Sünden gegen den heiligen Geiſt offenbaren und in der Selbſtvergötterung ihren Culminationspunkt erreichen. Wie wir aber dem Stande der Vollkommenheit die Hagiologie beifügen, richtiger, ihn in ſeiner Entwicklung bis zu dieſer fortführen, ſo ſoll die Lehre vom Böſen in der Dämonologie zum Abſchluß kommen. Wie jene eine Anticipation der Seligkeit im Himmel, ſo iſt dieſe eine Anticipation der Verdammung in der Hölle; wie jene, welche in den höheren Regionen wandeln, von dem Lichtglanz des Himmels beſchienen leuchten, ſo ſind die, welche in dieſe Tiefen hinabgeſtiegen, von den Flammen der Hölle angeglüht, von ihrer Finſterniß umnachtet. Damit iſt dann das Gute und Böſe bis zu ſeiner äußerſten Spitze verfolgt. Darum zerfällt uns dieſes Kapitel in zwei Abtheilungen, deren eine die Unbußfertigkeit in ihrem menſchlich natürlichen Verlauf ſchildert, die andere aber die dämoniſche Myſtik in ſich beſchließt.

2) Knüpfen wir an den Zuſtand der Laſterhaftigkeit an,

dann wird ſich die Verſchiedenheit dieſes Zuſtandes von dem der Unbußfertigkeit am Beſten aufweiſen.

Da die Sünde Abkehr von Gott und Zukehr zur Creatur iſt, ſo fragt es ſich, wie dieſe Abkehr und Zukehr beſchaffen iſt. Verweilen wir zuerſt bei der Zukehr, ſo wird ſich uns ein beachtenswerther Unterſchied zwiſchen dieſen und den widernatürlichen Sünden darbieten. Wir haben bereits ausgeführt, daß die Zukehr zu den Geſchöpfen, dieſelbe genau angeſehen, eine Zukehr zu ſich ſelbſt, Selbſtſucht ſei. Je mehr der Menſch aus Leidenſchaft ſündigt, deſto mehr wird ihm dieſer innerſte Kern der Zukehr verborgen bleiben. Er will eben ſeine Luſt befriedigen und reflektirt nicht lange auf den Grund ſeines Begehrens. Die Böswilligkeit hingegen erkennt den Grund ihrer Zukehr, wie den der Abkehr von Gott, ſie wendet ſich von ihm ab und „erhebt ſich über Alles, was Gott heißt oder göttlich verehrt wird, um ſich ſelbſt in den Tempel zu ſetzen und für Gott auszugeben.“ Kurz, was in den widernatürlichen Sünden verborgen und verhüllt wirkt, tritt in den dämoniſchen offen zu Tag, der Hochmuth. In jenen identificirt ſich das Ich mit den Dingen, in dieſen identificirt es die Dinge mit ſich. So rechtfertigt ſich auch hier, was wir Oben vom Stolz geſagt haben, daß er die Forma aller Sünden ſei. Aus dem Geſagten folgt ſodann weiter, daß die dämoniſchen Sünden Gott nicht nur mittelbar widerſtreiten, ſondern unmittelbar gegen ihn und das poſitiv göttliche Geſetz gerichtet ſind.

Die Materie der widernatürlichen Sünden ſind nemlich die Affekte. Die dämoniſchen Sünden ſtehen tiefer und wurzeln darum auch tiefer in den höheren Vermögen. Die Bosheit iſt ſo zu ſagen ihre Materie. Es kann allerdings auch eine widernatürliche Sünde in dem verbosten Willen ruhen, es gehört dieſes jedoch nicht zu ihrem Weſen. Die Natur der dämoniſchen Sünde fordert hingegen förmliche Böswilligkeit, ſo zwar, daß die Sünde, die nicht aus Bosheit hervorgeht,

auch keine dämoniſche iſt. Man gehe die Sünden gegen den heiligen Geiſt, die in dieſe Klaſſe gehören, der Reihe nach durch: Bosheit iſt das Charakteriſtiſche aller. Sie wollen das Böſe mit kalter reiflicher Ueberlegung. Das formale Princip dieſer Sünde iſt ſodann die unmittelbare Abkehr von Gott, der unmittelbare Widerſtreit gegen das poſitiv göttliche Geſetz und die Gnade. Sie ſtehen in dieſer Beziehung in demſelben Verhältniß zu den widernatürlichen Sünden, in welchem die theologiſchen Tugenden zu den ſittlichen ſtehen; wovon ſpäter.

3) Welches iſt nun aber das Verhältniß der niedern Vermögen zu den höheren, da nicht wohl anzunehmen iſt, daß die durch die Laſterhaftigkeit in ihrem tiefſten Grunde aufgewühlten plötzlich verſtummen werden? Sie treten nun, kann man ſagen, in ihr natürliches Verhältniß zu den höheren Vermögen. Durch die vorhergegangenen Stufen wird der Geiſt ganz in die Dienſtbarkeit des Fleiſches gebracht, die letzten Regungen nach dem Guten werden erſtickt und eine volle Erſtorbenheit für das Beſſere tritt ein. Verſtockung, ſagt Sailer [1]), iſt der Zuſtand des Menſchen, der das Gefühl der Nothwendigkeit ſich zu beſſern durch fortgeſetztes, entſchloſſenes Sündigen ganz verloren hat und durch kein gewöhnliches Rührungsmittel zu dieſem Gefühle mehr zurückgebracht werden kann. „Der heilige Geiſt hat ſich ſchon durch den Propheten Jeſaias treffend gegen eure Väter erklärt, indem er ſprach: gehe zu dieſem Volke und ſprich: euer Ohr wird hören, aber euer Verſtand wird es nicht vernehmen; euer Auge wird ſehen, aber der Verſtand wird es nicht einſehen, denn dickhäutig iſt der Sinn dieſes Volkes, ſchwerhörig ſind ſie geworden, und haben ihre Sinne feſt zugedrückt, damit ſie ja nicht mit ihren Augen ſehen und mit ihren Ohren hören und mit ihrem Verſtande wahrnehmen und ſich etwa bekehren und von mir geheilt werden möchten [2]).

---

1) Chriſtl. Moral I. 367.

2) act 28, 26—27.

Dieſe Erſtorbenheit und Verhärtung hat ihren Grund darin, daß die höheren Vermögen, die für das Himmliſche geſchaffen, von den niedern überwältigt, thieriſch geworden ſind. Dennoch können ſie ihre angeborene Herrſchaft nicht ganz verläugnen, ſondern, iſt der Kampf ausgekämpft, ſind die nach Oben rufenden Stimmen verſtummt, iſt der letzte bleiche Schimmer des höheren Lichtes verglommen, ſo ergreifen jetzt die höheren Vermögen wieder die Zügel, aber nicht mehr um die widerſtrebenden niedern himmelwärts zu führen, ſondern um ſie voll teufliſcher Bosheit in die tiefſten Abgründe des Verderbens zu leiten. Der Hochmuth, der ſich auflehnt wider Gott und alles Göttliche, herrſcht jetzt allgewaltig, ſeinen Willen zu vollbringen, ſetzt er alle Leidenſchaften in Bewegung, das einemal ſie mit kalter Ueberlegung zurückhaltend, das anderemal ſie in ihrer ganzen Wuth loslaſſend, um etwaige Hinderniſſe zu beſeitigen, ſo durch Raub und Mord, Unzucht, Lug und Trug zu ſeinem Ziele fortſchreitend. Man ſieht hieraus, jede widernatürliche Sünde kann dämoniſch werden, aber ihr Charakter iſt dann ein ganz anderer. Es iſt nicht mehr der in plözlich aufloderndem Zorn vollbrachte Mord, ſondern der kalt überlegte und berechnete, der allerdings zur Vollführung der That den Affekt des Zornes zur Hülfe rufen kann, was übrigens bei vollendeter Meiſterſchaft nicht einmal nöthig iſt. Es iſt nicht mehr die aufflammende Begierde, die zum Ehebruch treibt, ſondern die teufliſche Bosheit eine Seele, eine Familie zu Grunde zu richten, die aber die fleiſchliche Luſt nicht verſchmäht.

So treten im letzten Stadium die Vermögen wieder in ihre rechte Ordnung, das ganze Verhältniß aber iſt auf den Kopf geſtellt und daher die Unbußfertigkeit. Wie dort Oben Gott aus allen Kräften geliebt wird, ſo wird er hier Unten aus allen Kräften gehaßt. Nirgends mehr findet vom Menſchen aus eine andere Stimmung Eingang, da alle Kräfte und Thätigkeiten auf das verkehrte Endziel gerichtet ſind.

Nimmt man noch dazu, daß dieſe Sünden ihrem Weſen nach gegen die göttliche Gnadenthätigkeit gerichtet ſind, ſo mag man die Wahrheit des Satzes erkennen: es gibt Sünden, die weder in dieſem noch in jenem Leben vergeben werden.

§. 98.

Die Sünden gegen den heiligen Geiſt.

1) Der hl. Auguſtinus iſt der Erſte, welcher ſechs Sünden gegen den heiligen Geiſt aufführt, aber noch zerſtreut an verſchiedenen Orten. Petrus Lombardus hingegen ſtellt ſie, unſeres Wiſſens, zuerſt zuſammen und von da an finden wir die Sechszahl derſelben für gewöhnlich in folgender Ordnnng [1]). 1) Vermeſſentlich auf Gottesbarmherzigkeit ſündigen. 2) An der Gnade Gottes verzweifeln. 3) Der erkannten chriſtlichen Wahrheit widerſtreben. 4) Den Bruder um der göttlichen Gnade willen beneiden. 5) Gegen heilſame Ermahnungen ein verſtocktes Herz haben. 6) In der Unbußfertigkeit bis an's Ende verharren.

Man nennt ſie ſehr oft auch, ein durch die heilige Schrift ſanktionirter Sprachgebrauch, Läſterung des hl. Geiſtes. Läſtern heißt die Güte und Herrlichkeit von Jemand beeinträchtigen [2]). Da Gott die Güte ſelbſt iſt, ſo wird dieſe geläſtert, wenn man ihr etwas abſpricht, was ihr gebührt, oder ihr etwas zuſchreibt, was mit ihrem Weſen unverträglich iſt.

---

1) Die himmelſchreienden Sünden haben wir zuerſt bei Caniſius zuſammengeſtellt gefunden. Thomas erwähnt ihrer noch nicht. Ebenſo verhält es ſich mit den neun fremden Sünden.

2) Respondeo dicendum, quod nomen blasphemiae importare videtur quandam derogationem alicujus excellentis bonitatis, et praecipue divinae. Deus autem est ipsa essentia verae bonitatis. Unde quidquid Deo convenit, pertinet ad bonitatem ipsius; et quidquid ad ipsum non pertinet, longe est a ratione perfectae bonitatis, quae est ejus essentia. Quicunque ergo vel negat aliquid de Deo, quod ei convenit, vel asserit de eo, quod ei non convenit, derogat divinae bonitati. Thom. 2. 2. 13. 1.

Betrachten wir die aufgezählten ſechs Sünden von dieſem Geſichtspunkte aus, ſo gehört die Vermeſſenheit der letztern Klaſſe an, während die übrigen fünf der erſten zufallen. Dieſe läſtert nemlich Gott, ſofern ſie ihm zuſchreibt, er vergebe die Sünden auch ohne Buße und verleihe auch ohne Verdienſt den Himmel.

2) Das Objekt, auf das ſich eine Handlung bezieht, übt auf ſie einen ſolchen Einfluß, daß qualitativ verſchiedene Objekte in den Handlungen einen Artunterſchied begründen. Darnach theilen ſich die Tugenden ab. Jene Tugenden, deren Objekt das natürlich Gute iſt, nennt man ſittliche, die, deren Objekt Gott iſt, göttliche oder theologiſche Tugenden. Da nun das Böſe eine Beraubung (wenn auch nicht allein) des Guten iſt, ſo werden wir dieſen Tugenden entſprechend zweierlei Arten von Sünden erhalten. Jene, welche den ſittlichen Tugenden correſpondiren, nennen wir die widernatürlichen, die den theologiſchen Tugenden widerſprechenden, die dämoniſchen. Damit kommen wir auf das Hauptmerkmal. Die dämoniſche Sünde im ſtrengen Sinne muß immer Gott zum Objekte haben, oder ſie muß durchweg eine Sünde gegen den heiligen Geiſt ſein [1]). Sie muß alſo mit Abſicht und kalter Ueberlegung Gott dem höchſten Gute nicht nur mittelbar,

---

1) Ad primum dicendum, quod homicidium et blasphemia, si comparentur secundum objecta, in quae peccatur, manifestum est, quod blasphemia, quae est directe peccatum in deum, praeponderat homicidio, quod est peccatum in proximum: si autem comparentur secundum effectum nocendi, sic homicidium praeponderat; plus enim homicidium nocet proximo, quam blasphemia deo. Sed quia in gravitate culpae magis attenditur intentio voluntatis perversae, quam effectus operis, ideo cum blasphemus intendat nocumentum inferre honori divino, simpliciter loquendo, gravius peccat, quam homicida. Homicidium tamen primum locum tenet inter peccata in proximum comissa. Thomas 2. 2. 13. 3. ad 1. Dieſes mag zugleich genügen, um beurtheilen zu können, ob die himmelſchreienden Sünden ſchwerer ſind, oder die dämoniſchen. Damit vergleiche man die Worte des Ap. Paulus Röm. 1, 21 — 23. Die Abkehr von Gott, daß er vergeſſen und an ſeiner Statt die Creatur vergöttlicht wurde, das iſt ihm die Hauptſünde und die übrigen Laſter erſcheinen ihm nur als Folge dieſes Grundverderbens.

ſondern unmittelbar widerſtreiten. Unmittelbar widerſtreitet ſie ihm aber, wenn ſie gegen ihn als den Erlöſer und Begnadiger, der will, daß Alle ſelig werden, gerichtet iſt; gerade ſo, wie die theologiſchen Tugenden unmittelbar auf Gott als den heiligenden, die Seligkeit verleihenden ſich beziehen. Jetzt wird es auch deutlich ſein, warum dieſe Sünden, Sünden gegen den heiligen Geiſt genannt werden. Dem heiligen Geiſte wird beſonders die Rechtfertigung und Heiligung zugeſchrieben: „die Liebe Gottes iſt ausgegoſſen in unſere Herzen durch den heiligen Geiſt, der uns gegeben iſt.“ Röm. 5, 5. Er leitet die Gerechten durch die ſieben Gnadengaben, von ihm kommen die umſonſt verliehenen Gnaden. Weil nun die dämoniſchen Sünden gegen Gott als Begnadiger und Beſeliger gerichtet ſind, dieſe Werke aber beſonders dem heiligen Geiſte zugeeignet ſind, haben ſie mit Recht und ſehr bezeichnend dieſen Namen erhalten. Sie ſind nicht ausſchließlich gegen die dritte Perſon in der Gottheit gerichtet, ſondern gegen Gott überhaupt als Beſeliger (Gnade), im Unterſchied von Gott dem Schöpfer (Natur). Sie ſetzen darum auch die übernatürliche Offenbarung, im Unterſchied von der natürlichen, voraus. Ein Heide, der noch nie etwas vom Chriſtenthum hörte, kann ſie deßwegen auch gar nicht begehen. Denn unmöglich kann ſich der gegen Glaube, Hoffnung und Liebe verſündigen, der dieſe Tugenden nicht einmal dem Namen nach kennt.

Beziehen wir die dämoniſchen Sünden auf die theologiſchen Tugenden, ſo widerſprechen je zwei Einer derſelben. Der erkannten chriſtlichen Wahrheit widerſtreben und gegen heilſame Ermahnungen ein verſtocktes Herz haben, bilden die Gegenſätze gegen den Glauben. Wir werden ſie darum auch beide unter dem gemeinſchaftlichen Namen Unglauben abhandeln. Vermeſſenheit und Verzweiflung ſind die zwei der chriſtlichen Hoffnung widerſprechende Extreme. Den Bruder um der Gnade willen beneiden und in der Unbußfertigkeit verharren, ſind aber die Gegenſätze der Charitas.

3) Eine Frage muß noch insbeſondere erörtert werden, die, ob die dämoniſchen Sünden, oder die Sünden wider den heiligen Geiſt vergeben werden können. Das finale Verharren in der Unbußfertigkeit, wie es im Haß Gottes am Deutlichſten hervortritt, iſt die dämoniſche Sünde per eminentiam. Auguſtin ſtellt ſie auch in dem 71. Sermon allein als ſolche hin, wenn er ſagt: „die Unbußfertigkeit ſelbſt alſo iſt Läſterung des Geiſtes, welche weder in dieſer noch in jener Welt vergeben wird... Dieſe Unbußfertigkeit alſo, ſo können wir mit einem Namen beides bezeichnen, ſowohl die Blasphemie, als die Rede gegen den heiligen Geiſt, welcher in Ewigkeit keine Verzeihung zu Theil wird: dieſe Unbußfertigkeit, ſage ich, ... erlangt durchaus keine Verzeihung weder jetzt noch künftig" [1]. Bleibt man bei ihr ſtehen und nimmt ſie mit Auguſtin als die dämoniſche Sünde, ſo kann ſie nimmer vergeben werden, weil das Subjekt nicht begnadigt ſein will, ſondern der göttlichen Gnade bis zum Lebensende ſich hartnäckig verſchließt. Von dieſer Sünde gilt alſo das Wort Chriſti buchſtäblich: Jede Sünde und Läſterung wird den Menſchen nachgelaſſen; aber die Läſterung wider den Geiſt wird nicht nachgelaſſen werden. Und wer ein Wort wider den Menſchenſohn redet, dem wird vergeben werden; wer aber wider den heiligen Geiſt redet, dem wird weder in dieſer noch in der zukünftigen Welt vergeben werden [2]. Das was bei dem höchſten Gegenſtande von Dingen einer Art am reinſten hervortritt, wird ſich bei den niedern mit jenen aber verwandten Gegenſtänden, wenn auch in geringerem Maaße, ebenfalls finden. Die Unbußfertigkeit iſt die höchſte unter den Sünden gegen den heiligen Geiſt, in der ſich das Weſen derſelben am reinſten ausprägt, darum wird ein gewiſſer Grad von Unbußfertigkeit allen ankleben, und je mehr dieſes der Fall iſt, deſto weniger werden ſie Ver-

---

1) Aug. serm 71 de verb. Matth. 12. c. 20.

2) Matth. 12, 31. 32.

zeihung finden. Weil ſich aber die übrigen fünf Sünden von der Unbußfertigkeit unterſcheiden, ſo kann in ihnen das unbußfertige Verharren kein höchſtes ſein und iſt es dieſes nicht, ſo können ſie Verzeihung erlangen [1]). Iſt es allerdings ſchwierig, diejenigen, welche einmal erleuchtet worden, auch gekoſtet haben die himmliſche Gabe und theilhaftig geworden ſind des heiligen Geiſtes, deßgleichen gekoſtet haben das gute, göttliche Wort und die Kräfte der zukünftigen Welt und doch abgefallen ſind, wieder zur Sinnesänderung zu erneuern [2]), ſo darf man doch das Wort „unmöglich" nur in dem Falle urgiren, wenn dieſe Rückfälligen zugleich der finalen Unbußfertigkeit ſchuldig ſind. Das ſittliche Leben des Menſchen iſt nemlich in der Freiheit gegründet und dieſe wird nie gänzlich gebunden werden, ſo lange er in dieſer Welt weilt. So wenig man Jemand vor ſeinem Ende ſelig preiſen kann, ſo wenig kann man ihn vor dem Tode für unrettbar verloren erklären. Kann ſich aber der Menſch bekehren, ſo kann er auch Verzeihung erlangen. Der, welcher dieſes Letztere beſtreiten wollte, müßte die unendliche Barmherzigkeit und Allmacht Gottes läugnen.

§. 99.

Unglauben.

1) Die Negation des Glaubens iſt Unglauben. Um daher das Weſen des letztern kennen zu lernen, müſſen wir einige

---

1) Ideo autem non solum verbum quod dictum fuerit contra filium hominis, sed omne prorsus peccatum et blasphemia remittetur hominibus; quia ubi hoc peccatum non fuerit cordis impoenitentis contra spiritum sanctum, quo in ecclesia peccata solvuntur, cuncta alia dimittuntur. Quomodo autem hoc dimittetur, quod etiam remissionem impedit aliorum: Omnia ergo dimittuntur eis, in quibus hoc non est quod numquam dimittetur; in quibus est autem, quoniam hoc nunquam dimittitur, nec alia dimittuntur; quia omnium remissio vinculo istius impeditur. Aug. l. c. c. 23.

2) Hebr. 6, 3—6.

Worte über jenen beibringen. Der Glaube iſt ein gewolltes Wiſſen von Gott und göttlichen Dingen. Zur Bildung des Glaubens wirken alſo, abgeſehen von der Gnadenthätigkeit, zwei Faktoren, Willen und Erkenntniß, zuſammen. Darnach iſt der Unglaube entweder eine Unkenntniß Gottes und der göttlichen Dinge, oder ein Widerſtreben gegen dieſe Kenntniß, ein nicht wiſſen Wollen. Da aber jede Sünde eine gewollte iſt und etwas nur inſofern Sünde iſt, als es gewollt iſt, ſo iſt die erſte Art Unglaube, die nichts von Gott weiß, weil ſie nichts von ihm gehört hat, keine Sünde. „Wenn ich nicht gekommen wäre, und zu ihnen geredet hätte, ſo hätten ſie keine Sünde. Joh. 15, 22.“ Solche Ungläubige werden darum nicht wegen ihres Unglaubens, ſondern wegen der Erbſünde und der perſönlichen Sünden, die ſie gegen das Naturgeſetz vollbrachten, verurtheilt [1]). In dem Widerſtreben gegen den Glauben liegt das Sündhafte; das iſt der Unglaube im wahren Sinne des Wortes. Dieſer iſt ſelbſt wieder verſchieden, je nachdem der Ungläubige hartnäckig im alten Unglauben verharrt, oder aber den bereits erkannten und angenommenen Glauben wieder verläugnet. Beides iſt Sünde gegen den heiligen Geiſt, und es wird dadurch das gerechtfertigt, was wir im vorhergehenden §. anführten, daß dieſe beiden Sünden den Gegenſatz gegen den Glauben bilden. Thomas entwickelt, ohne übrigens auf die Sünden gegen den heiligen Geiſt zu reflektiren, die er mit den übrigen Scholaſtikern anders auffaßt [2]), aus dem Weſen des Unglaubens heraus

1) Cajus ſtellte folgenden Satz, der aber verworfen wurde, auf: infidelitas pura negativa in his, in quibus Christus non est praedicatus, peccatum est.

2) Weil Bonaventura in ſeinem Breviloquium die unter den Scholaſtikern gewöhnliche Auffaſſung und Eintheilung der Sünden gegen den hl. Geiſt ſehr gedrängt und bündig gibt, wollen wir ſeine Worte herſetzen. Quoniam peccati remissio fit a Deo per gratiam poenitentialem intra ecclesiasticam unitatem; ideo differentiae hujus peccati accipiuntur secundum quod directe impugnant illa tria. Aut enim impugnant ipsam gratiam poenitentialem in se aut in comparatione ad Deum, a quo datur, aut in comparatione ad eccle-

denſelben Unterſchied, wenn er ſagt: betrachtet man den Unglauben in ſeinem Verhältniß zum Glauben, ſo gibt es zwei verſchiedene Arten deſſelben. Da nemlich die Sünde des Unglaubens in einem Widerſtreben gegen den Glauben beſteht, ſo kann dieſes auf eine doppelte Weiſe geſchehen. Entweder widerſtrebt man dem noch nicht angenommenen Glauben, das iſt der Unglaube der Heiden, oder man widerſtrebt dem angenommenen Glauben, ſofern er in Zeichen vorgebildet iſt (und durch Annahme dieſer ſelbſt angenommen wurde), das iſt der Unglaube der Juden, oder ſofern die Wahrheit offen vorliegt, und das iſt der Unglaube der Häretiker (Thom. 2, 2. 10. a 5). Man mag nun anerkennen, daß die Juden, weil das Neue Teſtament im Alten Bund eingewickelt liegt, bereits den chriſtlichen Glauben implicite angenommen haben, oder man mag es läugnen, die Eintheilung, die Thomas zu Grunde legt, iſt augenfällig die in den zwei Sünden gegen den heiligen Geiſt markirt hervortrende, das einemal ein Verharren im Laſter oder Unglauben, das anderemal ein Widerſtreben gegen die erkannte Wahrheit, wie ſie in der Häreſie und dem Phariſäismus zu Tage tritt. Den Unglauben dieſer beiden nennt auch Caniſius ein Widerſtreben der Wahrheit und eine Sünde

---

siam, in qua suscipitur. Si in comparatione *ad unitatem ecclesiae*, sic quia unitas ecclesiae consistit in fide et charitate, sive in gratia et veritate; sic est duplex peccatum, scilicet invidia fraternae gratiae, et impugnatio veritatis agnitae. Si in comparatione *ad Deum dantem*, quia universae viae ejus, quantum ad justificationem, maxime sunt misericordia et veritas (psl. 24, 10); sic est duplex peccatum, unum quod impugnat misericordiam, et hoc est desperatio, aliud quod impugnat justitiam et hoc est impunitatis praesumtio. Si vero impugnat *ipsam gratiam poenitentialem in se*, vel secundum se, sic est duplex: quia gratia poenitentialis facit resilire a peccatis commissis, et praecavere a committendis. Contra primum est obstinatio mentis, contra secundum est impoenitentia finalis, secundum quod finalis impoenitentia dicitur propositum non poenitendi; sic enim est species peccati in spiritum sanctum. Secundum autem quod finalis impoenitentia dicit continuationem peccati usque in finem, sic est sequela omnium mortalium, quae in hac vita non remittuntur, et maxime omnium specierum peccati in spiritum sanctum. Brevil. III. c. 11.

gegen den heiligen Geiſt. Dieſer Sünde machten ſich die Phariſäer ſchuldig, ſagt er, und, fährt er einige Linien weiter unten fort, dieſen ſind nicht unähnlich jene, welche Paulus Häretiker nennt [1]).

Von der Verſtockung ſprechend aber ſagt derſelbe Auktor: dieſen ſind jene gleich, welche den, der katholiſch lehrt, nicht einmal hören oder leſen mögen, und den Schlangen gleich dem ſüßen Geſange, d. h. der geſunden Lehre der Kirche, die Ohren verſchließen und zu ſagen ſcheinen, gehe von uns weg, wir wollen von deinen Wegen nichts wiſſen [2]).

2) Da es nur eine Wahrheit gibt und der geſunde Verſtand in derſelben Zeit nicht Widerſprechendes in ſich faſſen kann, ſo ſchließt die Hinwendung zu einer andern Lehre nothwendig die Abkehr von Gott und der göttlichen Offenbarung in ſich. Dieſe Abkehr kann aber größer oder geringer ſein, je nachdem die Irrlehre mehr oder weniger mit der Offenbarung verwandt iſt. Der Monophyſit hat ſich vom Chriſtenthum nicht ſoweit entfernt, wie der Arianer, obwohl auch er ein Ungläubiger iſt.

Iſt die Hinwendung zu einem Irrthume aber das Verſchwindende, ſofern es dem Unglauben nicht um einen andern Glauben zu thun iſt, ſondern blos um Abwendung von Gott und ſeiner Offenbarung, ſo tritt er in ſeiner wahrhaft dämoniſchen Natur hervor. Hier offenbart ſich der Stolz als Princip der Sünde in ſeiner Nacktheit. Tritt jedoch das Widerſtreben gegen die Wahrheit in Hintergrund und die Unwiſſenheit in Vordergrund, ſo nimmt die Größe der Sünde in demſelben Maaße ab, als dieſes geſchieht. Daſſelbe gilt vom Verharren im Unglauben. Iſt es mit einem Widerſtreben gegen die Wahrheit verknüpft, ſo gilt von dieſem das Wort: wer nicht glaubt, iſt ſchon gerichtet. Rührt aber das Verharren mehr von Unwiſſenheit als böſem Willen her, ſo verliert auch die Sünde ihren dämoniſchen Charakter.

1) Summa chr. doctr. de pecc. in spir. sanct. q. 5.

2) l. c. q. 7.

§. 100.

Vermeſſenheit und Verzweiflung.

1) Dieſe beiden Sünden gehen mit dem Unglauben Hand in Hand. Was vor dem Erkenntnißvermögen wahr oder falſch iſt, das iſt dem Willen gegenüber gut oder bös. Der Wille, der im rechten Verhältniſſe zur Erkenntniß ſteht und verlangt, was die Vernunft als wahr anerkennt, iſt gut. Der Wille aber, der das theoretiſch Falſche verlangt, begeht in Praxi eine Sünde. Der Glaube lehrt: Gott will, daß Alle ſelig werden, er will nicht den Tod des Sünders, ſondern daß er ſich bekehre und lebe. Und: Gott gibt denen, die ihn lieben, als Lohn für ihre guten Werke den Himmel. Das dieſem Glauben entſprechende Verlangen und Vertrauen iſt die chriſtliche Hoffnung. Der Unglaube weicht aber von dieſer Lehre auf doppelte Weiſe ab, ſofern er dafür hält, Gott vergebe die Sünden nicht und verleihe dem Sünder ſeine Gnade nicht. Acceptirt der Wille dieſe Lehre, ſo entſteht Verzweiflung. Oder der Unglaube hält dafür, Gott ſtrafe die Sünder nicht und belohne auch ohne Verdienſt; daraus entſteht die Vermeſſenheit.

2) Die Verzweiflung glaubt ihr Seelenheil nicht wirken zu können und darum ewig verdammt zu werden. Sie entſteht aber nicht allein aus Irrglauben, ſondern auch aus Trägheit, ſo daß auch ein Gläubiger verzweifeln kann, und jeder Gläubige, der noch zarten Gewiſſens iſt, verzweifeln wird, der einerſeits weiß, daß der Himmel Gewalt leidet, andererſeits aber ſich keine Gewalt anthun mag. Es kann Jemand ſehr wohl glauben, daß Gott barmherzig iſt, aber mit demſelben Rechte auch glauben, daß er ihm nicht barmherzig ſein wird, nicht nur, weil er zur Erlangung der göttlichen Barmherzigkeit nicht disponirt iſt, ſondern auch, weil er ſich nicht dazu diſponiren mag. — Das allen Sünden gegen

den heiligen Geiſt Gemeinſchaftliche iſt ein gewiſſer Grad von Unbußfertigkeit, der darum auch bei der Verzweiflung vorhanden iſt. Durch die Hoffnung wird das Verlangen vom Böſen ab= und zum Guten hingelenkt, wo aber Hoffnungsloſigkeit iſt, ſtürzt ſich der Menſch zügellos ins Verderben. Wer nichts mehr zu hoffen hat, hat auch nichts mehr zu verlieren; er fällt von Abgrund zu Abgrund.

3) Vermeſſenheit iſt der vollendete Gegenſatz zur Verzweiflung. Hofft dieſe zu wenig, ſo hofft jene zu viel. Zu viel kann man aber hoffen, wenn man allzu großes Vertrauen auf ſeine eigenen Kräfte ſetzt, oder wenn man von Gott Ungehöriges verlangt [1]. In dem letztern liegt die Sünde gegen den heiligen Geiſt, weil dadurch der Vermeſſene der zur Verzeihung der Sünden nothwendigen Gnade des heiligen Geiſtes verluſtig wird. Oder wie kann der Verzeihung erlangen, der hofft, Gott verzeihe ihm, wenn er auch in ſeinem Sündenleben fortmache? d. h. wie wird ſich der bekehren, der die Buße für etwas Ueberflüſſiges hält? Unbußfertigkeit iſt die Folge der Vermeſſenheit. Doch ſagt Thomas, daß Vermeſſenheit eine geringere Sünde ſei als Verzweiflung, weil es Gott eigenthümlicher ſei zu erbarmen und zu ſchonen wegen ſeiner unendlichen Güte. Dieſes komme Gott an ſich zu, jenes aber wegen unſerer Sünden [2].

§. 101.

Beneidung um die göttliche Gnade und Haß Gottes.

1) Wir nehmen dieſe beiden Sünden zuſammen, weil beide der Charitas entgegen ſind. Iſt die letztere unmittelbar auf

1) Ad secundum dicendum, quod praesumptio non importat superexcessum spei ex hoc quod aliquis nimis sperat de Deo; sed ex hoc quod sperat de Deo aliquid, quod Deo non convenit: quod etiam est nimis sperare de Deo, quia hoc est ejus virtutem quodammodo diminuere. Thom. 2. 2, 21. a 2. ad 2.

2) Thom. 2. 2. 21. 2.

Gott gerichtet, ſo ſcheint die erſtere mehr den Nebenmenſchen in's Auge zu faſſen. Es ſcheint jedoch nur ſo, denn ſie trauert nicht über das Gut und Glück des Nebenmenſchen im Allgemeinen, wie der Neid als Hauptſünde, ſondern über die Gnade, die ihm zu Theil wird. Statt den heiligen Geiſt in ſeinen Wirkungen zu preiſen und ſich derſelben zu freuen, iſt ſie niedergeſchlagen. Das primäre Objekt auch dieſer Sünde iſt alſo Gott oder der heilige Geiſt, und der Menſch iſt es blos in ſecundärer Weiſe, ſofern er der Träger der göttlichen Gnade iſt. Der Neid der Juden war nicht ſo faſt auf Jeſus gerichtet, als auf den, in deſſen Kraft er wirkte. Dieſen nannten ſie den Beelzebub. Gerade darin aber zeigte ſich ihr verſtocktes Herz, daß ſie ſtatt den Vater im Himmel zu preiſen, ſeine Werke dem Teufel zuſchrieben. Darnach ergibt ſich uns auch das Verſtändniß der Worte Chriſti: wer ein Wort redet wider des Menſchen Sohn, dem wird vergeben, wer aber wider den heiligen Geiſt redet, dem wird weder in dieſer, noch in der zukünftigen Welt vergeben werden. Matth. 12, 32. Wer blos den Menſchen als Begnadigten beneidet, begeht die Sünde gegen den heiligen Geiſt nicht, wer hingegen den heiligen Geiſt ſelbſt beneidet, d. h. darüber trauert, daß Gott voll Gnade und Wahrheit unter uns weilt, der iſt unbußfertig, und darum gibt es für ihn kein Heil. Dieſe Sünde iſt deßwegen auch mit dem Haſſe Gottes oder der vollendeten Unbußfertigkeit am Nächſten verwandt und führt zu ihr. Denn der Schritt zum Haſſe deſſen, was man betrauert, iſt nicht ſchwerer und nicht leichter, als der Schritt das zu lieben, an was man ſich erfreut.

2) In der Unbußfertigkeit vorſätzlich beharren, iſt ſo viel als in der beſtändigen Abkehr von Gott bleiben wollen. In der Abkehr von Gott beſtändig bleiben wollen, heißt aber ihn haſſen. Wie nemlich der Wille ſeinem Weſen nach dem anhängt, was er liebt, ſo flieht er, demſelben Weſen gemäß, was er haßt. So ergibt ſich die Identität

von **Unbußfertigkeit und Haß.** Unbußfertigkeit iſt blos Manifeſtation des Haſſes. Ferner, wie ſchon bemerkt, iſt mehr oder minder große Unbußfertigkeit das allen Sünden gegen den heiligen Geiſt Gemeinſame, weßwegen ſie auch als ſolche, welche keine Vergebung erlangen, bezeichnet werden. In demſelben Verhältniſſe ſteht aber der Haß Gottes zu dieſen Sünden. Jede derſelben hat eine Beimiſchung von Haß. Das iſt das Dämoniſche an ihnen, Haß und Unbußfertigkeit, Haß oder Unbußfertigkeit. Das gibt auch Thomas zu, nur zieht er eine andere Conſequenz, die nemlich, weil der Haß zu allen Sünden gegen den heiligen Geiſt gehöre, ſei er keine eigene Sünde [1]). Allein daſſelbe gilt von der Unbußfertigkeit und doch zählt ſie Thomas eigens auf. Sodann ſcheint uns der Haß in demſelben Verhältniß zu dieſen Sünden zu ſtehen, wie die Liebe zu den theologiſchen Tugenden. Iſt aber jene deßungeachtet eine eigene Tugend, ſo auch dieſe eine eigene Sünde. Haben wir oben dem Stolz dieſe Stellung als Forma der Sünden angewieſen, ſo liegt darin kein Widerſpruch mit dem hier Geſagten, weil der Haß blos die negative Seite deſſelben iſt [2]). Drittens endlich wird ſich die Identität der Unbußfertigkeit mit dem Haſſe ergeben, wenn wir den Begriff jener genauer beſtimmen. In der Unbußfertigkeit verharren kann zweierlei ausdrücken: 1) den Vorſatz faſſen, nimmer Buße thun zu wollen und 2) das Verharren in der Unbußfertigkeit ſchlechtweg [3]). Das einfache Verharren in der Unbußfertigkeit,

1) Thom. 2. 2. 34. a 2. ad 1.

2) Sed amor Dei verus necessario secum trahit odium sui: amorque sui necessario trahit odium Dei, impossibile aliter. Raymund de Sabunde theol. natur. c. 172.

3) Hoffmann in ſeinem Schriftchen: die Sünde und Sünden gegen den heiligen Geiſt, macht wie ſchon Bonaventura (cf. das letzte Citat aus demſelben am Ende) dieſelbe Unterſcheidung, hebt ſie dann ſelbſt aber wieder auf, weil er ad b ſagt die wirkliche, reelle Ausführung dieſes Vorſatzes. Die Worte „dieſes Vorſatzes“ ſind offenbar wegzulaſſen, wenn es einen Unterſchied zwiſchen Unbußfertigkeit und Unbußfertigkeit geben ſoll.

ſeinem Uebermuthe dienſtbar machen, oder dem Stärkſten ſich hingeben und ihm in Knechtſchaft dienen, damit er in Gewalt des Gebieters, obwohl der Hölle in Hörigkeit verpflichtet, auf Erden doch Herrſchaft übe. Nimmt man dazu die durchaus nicht unbegründete Annahme, daß das Geiſterreich dem Zudringen und Eindringen des Menſchen ſich nicht verſchließen werde, wie ja auch die Kirche in der Anrufung der Heiligen und der Beſchwörung der Beſeſſenen einen Einfluß auf dieſe Reiche übt, ſo iſt uns damit die Entſtehungsweiſe des ganzen Zauberweſens aufgeſchloſſen.

Drei Dinge, ſagt Görres [1]), hat eine wohlthätig, ſorgſame Macht dem Menſchen in ſeinem jetzigen Beſtande verborgen, und ſeinem Auge hinter Dunkelheiten verhüllt: die beſchloſſenen Tiefen der Natur, die Zukunft, die ſeiner wartet, und das Geiſterreich. Der Zauberer aber will, wie Gott in ſeines Herzens Gedanken das geſammte All beherrſcht, ſo auch im eigenen Gedanken Meiſter werden dieſes Alls, ſo weit es ihm erreichbar iſt, und zwar vorerſt der phyſiſchen Natur; und indem er dazu abergläubiger Mittel ſich bedient, entſteht ſo die falſche Naturmagie, die als in Wahn, Täuſchung und Irrthum begründet, zum erſten Bande ſich geſtaltet, um Geiſt an Geiſt zu verkehrtem Ziel zu ketten. Er will aber nicht blos durch ſein Wort der phyſiſchen Weltkräfte Lenker und Gebieter ſein, ſondern zugleich im Geiſte vorſchauend und zurückſchauend auch der Zeit und alles Wandels in ihr ſich bemächtigen; alſo daß er, die verborgenen Verhängniſſe ſich erſchließend, wie eine allwiſſende Vorſehung allgegenwärtig walte. Indem er im Fortſchritte kecken Stolzes der ſuperſtitiöſen Mittel, die er handhaben gelernt, ſich gebraucht, um zu dieſem Grade des Durchſehens zu gelangen, bildet ſich die falſche Divination (Wahrſagerei); die als zweites Band Geiſt an Geiſt noch enger zu trüglichem und noch öfter

1) Chriſtl. Myſtik III. S. 630.

trügeriſchem Endziel kettet. Aber auch die unſichtbaren Reiche ſollen weder dem Schauen des Geiſtes, noch auch ſeinem Herrſcherworte ſich verſchließen. Der ſteigende Hochmuth getraut ſich, auch die über ihm in Verborgenheit waltenden Mächte an die Schranken ſeines Zauberkreiſes zu entbieten, und aus ſeiner Mitte hervor, ſich ihrer zu ſeinen Zwecken zu gebrauchen. Auch dazu wendet er die eiteln Künſte an, die er ſich eingelernt, und in ihrer Uebung bildet ſich im Geiſterbanne, die Theurgie, die weiße Kunſt, die nun, wie der Hochmuth überall zum Falle ausſchlägt, zur ſchwarzen hinüberführt, weil ſie dieſe innerlich ſchon ſelber iſt, und das dritte vinculum bereitend, das Geiſt zu Geiſt erſt in dunkel, dann in deutlich bewußter Lüge bindend, zur dämoniſchen Magie ſich vollendet [1]).

3) Das ganze Zauberweſen, ſofern es nicht ein leerer Hocuspocus iſt, hat ſeine natürliche Grundlage im Hellſehen. Wie der gewöhnliche Zuſtand des Menſchen, die Seelenvermögen, ihre naturgemäße Thätigkeit und Beſchaffenheit, das Fundament der Ethik ſind, auf das ſich in die Höhe ſtrebend das Reich der Gnade erbaut, von dem aus, nach der Tiefe ſtrebend, das Reich der Sünde ſeinen Ausgangspunkt nimmt, ſo und in demſelben Verhältniß ſteht das Hellſehen zur Myſtik. Das Produkt der natürlichen Thätigkeit der Seele iſt die natürliche Moral, das Reſultat des gewöhnlichen Hellſehens iſt in den Begegniſſen des Somnambulismus niedergelegt. Wird aber die Seele von der Gnade durchglüht, ſo iſt das Produkt beider Faktoren die chriſtliche Sittlichkeit; wird ſie hingegen von einem ſündhaften Zuſtand umfangen, ſo ſind ihre Werke widerchriſtlich, todbringend. Nicht anders, wenn das Hellſehen durch die Gnade verklärt wird, ſo tritt es damit in die Hagiologie ein, ſucht es aber Rapporte mit den untern Mächten, ſo begegnet uns die dämoniſche Myſtik.

---

1) Görres l. c. III. 587.

All die Zaubertränke, Hexenſalben und Hexentänze ꝛc. haben darum einen Zweck, den nemlich, das Individuum hellſehend zu machen. Um dieſen einen Punkt drehten ſich auch die Weihen und Initiationen des Heidenthums. Iſt dieſer Zweck erreicht, ſo tritt der dämoniſche oder heilige in denſelben Rapport zum Geiſterreich, in den z. B. die Seherin von Prevorſt mit der Natur trat.

Zweiter Abſchnitt.

Zuſtand der Buße.

A. Von der Buße im Allgemeinen.

§. 106.

Stellung der Buße im ſittlichen Leben.

Hat ſich der Sünder von Gott ab und der Creatur zugewandt, ſo muß er, wenn er ſein Ziel nicht verlieren will, den Weg zu Gott hin einſchlagen. Die Erreichung des höchſten Gutes, oder die Vereinigung mit Gott hat aber zu ihrer nothwendigen Vorausſetzung die Abkehr von dem Geſchöpfe, ſofern es dem Sünder Endziel war. In dieſer Abkehr und in der Betretung des Weges, der zu Gott führt, beſteht die Buße. Durch ſie wird die Reihe der bisherigen ſittlichen Entwicklung aufzuheben geſucht, und eine neue der früheren entgegengeſetzte angeknüpft.

Sind wir von der Sünde, der Abkehr und Trennung von Gott, ausgegangen, und ſchreiten wir zur Vereinigung mit Gott fort, ſo fällt die Buße, als die Abwendung vom Geſchöpf und der erſte Schritt zu Gott hin, zwiſchen den Stand der Sünde und der Gnade. Doch muß ſie noch zum Sünden-

ſtand gerechnet werden, da der Büßer noch nicht mit Gott vereinigt und gerechtfertigt iſt. Denn offenbar fällt zwiſchen die Abkehr vom alten Ziele und die Erreichung eines neuen, als zweier diametral entgegengeſetzter Punkte, ein Verlauf, ein ſittlicher Prozeß, der zwar Vorbereitung auf den Gnadenſtand iſt, zu ihm ſelbſt aber nicht gehört. Doch mit Unterſchied. Nach der Kirchenverſammlung von Trient ſoll das ganze Leben des Chriſten eine Buße ſein, weil das Leben auch des Frömmſten von läßlichen Sünden nicht frei iſt. Jene Sünden, die mit dem Gnadenſtand verträglich ſind, rufen aber eine Buße hervor, die den Gnadenſtand nicht vorbereitet, ſondern in ihm verläuft und ihn fördert. Sodann iſt die Buße, nach der Lehre der Kirche, nicht etwas Vorübergehendes, das man in ein paar Tagen abmacht, um ſofort blos die Tröſtungen und Freuden des Gerechten zu genießen, ſondern ſie zieht ſich, wie ein rother Faden, durch die Tage auch der Vollkommenſten. Ich erinnere nur an die Bekenntniſſe des heiligen Auguſtin. Um daher die Aufgabe, die uns hier vorliegt, beſtimmt abzugränzen, müſſen wir mit dem heiligen Auguſtinus mehrere Arten von Buße unterſcheiden.

Der genannte Kirchenlehrer nimmt drei Arten der Buße an [1]). Die erſte bewirkt die Wiedergeburt, wenn der Menſch durch die heilbringende Taufe von all ſeinen begangenen Sünden rein gewaſchen wird, damit, wenn das Kind gleichſam geboren iſt, die Geburtsſchmerzen weichen und Freude der Trauer folge. Keiner nemlich, der zum Verſtändniß gekommen, zu dem Sakramente der Gläubigen hinzutritt, kann ein neues Leben anfangen, ehe er, wegen des alten, Buße gethan [2]).

Der andern Buße ſollen wir uns, ſo lange wir in dieſem ſterblichen Leben weilen, durch demüthiges Bußgebet

1) De poenit. serm. 351 C,

2) l. c. c. 2.

unterziehen. Weil ſich für's Erſte Keiner nach dem ewigen, unvergänglichen, unſterblichen Leben ſehnt, außer er betraure dieſes zeitliche, vergängliche, ſterbliche. Keiner wird ſodann durch die heiligmachende Taufe zu einem neuen Leben ſo wiedergeboren, daß er mit allen begangenen Sünden auch zugleich die Sterblichkeit und Verderbtheit des Fleiſches ablegt. Iſt dem aber ſo, ſo geſchieht, was geſchrieben ſteht, und was auch jeder Erdenpilger an ſich ſelbſt erfährt: der Leib, der verweslich iſt, beſchweret die Seele und die irdiſche Hülle drückt nieder den viel denkenden Geiſt. Weish. 9, 15.... Was wünſchen wir alſo anders, als daß wir nicht ſo ſeien, wie wir ſind? Und was anders betrauern wir büßend, als daß wir ſo ſind? Und wann werden wir anders werden? Wenn dieſe irdiſche Behauſung zerſtört und mit der himmliſchen Wohnung der ganze Menſch an Leib und Seele verwandelt wird. Deßwegen ſagt auch der fromme Job nicht, es gebe Verſuchungen im Leben, ſondern das ganze Leben ſei eine Verſuchung. Job 7, 1 [1]).

Die dritte Bußübung endlich erſtreckt ſich auf Sünden, durch welche der Decalog übertreten wird, und von welchen der Apoſtel ſagt: wer Solches thut, wird das Reich Gottes nicht erben. Gal. 5, 21.... Wer von ſolchen Feſſeln der Sünde gebunden iſt, der richte ſich ſelbſt und beſſere ſich. Er gehe zu den Prieſtern, die die Schlüſſelgewalt ausüben, und gleichſam ſchon gerecht, ſchon anfangend ein Kind (Gottes) zu ſein, beachte er die Ordnung der Glieder der katholiſchen Kirche (maternorum membrorum ordine custodito) und laſſe ſich von den Verwaltern der Sacramente die ihm angemeſſene Buße auflegen; damit er demüthig und flehentlich das Opfer eines zerknirſchten Herzens darbringend das thue, was nicht nur ihm zur Erlangung des Heiles nützlich iſt, ſondern auch Andern zum Beiſpiel dient. Und wenn ſeine Sünde ſo

---

1) l. c. c. 3–7.

ſchwer iſt, oder ein ſo ſchweres Aergerniß verurſachte, daß der Biſchof erachtet, es gereiche der Kirche zum Vortheil, wenn ſie Mehreren, oder auch dem ganzen Volke bekannt wird, ſo weigere er ſich nicht, er widerſtehe nicht, er füge der Tod und Verderben bringenden Wunde durch Schaam nicht Stolz bei. Nie vergeſſe er, daß Gott den Stolzen widerſteht, den Demüthigen aber ſeine Gnade gibt. Jacob. 4, 6. Denn was iſt unheilvoller, was verkehrter, als über eine Wunde, die man nicht verbergen kann, ſich nicht zu ſchämen, über ihre Bindung aber (ligatura=Bußwerke) ſich zu ſchämen [1])?

Damit ſind die Arten der Buße erſchöpft und in ihrer Eigenthümlichkeit charakteriſirt. Die zweite Art, poenitentia venalium, wie ſie Thomas kurz nennt, begleitet das ganze Leben, weil Keiner, außer durch beſondere Begnadigung, wie die seligſte Jungfrau, von läßlichen Sünden frei bleibt. Von dieſer Buße iſt hier nicht die Rede, ſondern ſie wird in einem ſpäteren Abſchnitt abgehandelt, wie wir denn auch zeigen werden, daß die Tugendübungen der Gerechten zugleich auch die Signatur von Bußwerken tragen. Die erſte Art faßt die Buße als Tugend, während ſie die dritte unter dem Geſichtspunkt der Vollbringung von Bußwerken darſtellt. Die erſte Art haben wir darum zu beſchreiben, weil ſie jedoch in unſern Tagen ſelten oder nie ohne die dritte Art vorkommt, nicht ſo in den Zeiten des heiligen Auguſtinus, ſo werden wir beide mit einander verbinden, wie denn auch die dritte die erſte in ſich ſchließt, da die Verrichtung von Bußwerken, ohne bußfertigen Sinn (Tugend der Buße) gar keine Buße iſt.

§. 107.

Weſen und Eintheilung der Buße.

Buße iſt jene Tugend, die beſtrebt iſt, die Sünde als Beleidigung Gottes durch Reue und Genugthuung auszutilgen.

1) l. c. c. 7 u. 9.

1) Schmerz und Trauer iſt das charakteriſtiſche Merkmal des Büßers. Dieſer Schmerz erhält aber ſein eigenthümliches, von der Liebe, die das Böſe auch betrauert, verſchiedenes Gepräge dadurch, daß er ein Schmerz iſt über die Beleidigung und Betrübung Gottes. Ebenſo iſt dieſer Schmerz nicht überhaupt Mißfallen über die Sünde, ein Mißfallen, das auch andern Tugenden eigen iſt, ſondern ein Mißfallen, das die begangenen Sünden auszutilgen und beſſer zu werden entſchloſſen iſt. Dieſen Entſchluß beſſer zu werden nennt man aber Vorſatz und das Beſtreben ſie auszutilgen Genugthuung. Die Genugthuung beſteht nemlich in Uebernahme von Bußwerken, die als vindicativ die zeitliche Strafe tilgen, als medicinal aber den durch die öfters begangene Sünde geſetzten böſen Zuſtand überwinden, ſofern ſie die dieſem Zuſtand entgegengeſetzte Tugendübungen zur Pflicht machen.

Um ſeine Sünden bereuen zu können, iſt jedoch ihre Kenntniß nothwendig, die durch die Gewiſſenserforſchung erworben wird. Wir nehmen aber auch noch die Beicht oder das Sündenbekenntniß als eine Offenbarung der bußfertigen Geſinnung auf und zwar darum, weil ſich in ihm die Reue und der Vorſatz vollenden. Dann iſt der Schmerz aufs Höchſte geſtiegen, wenn er ſich in Worten ausſpricht, und dann iſt der Abſcheu vor der Sünde der größte, wenn ſie durch das Bekenntniß gleichſam ausgeſpieen wird. Endlich iſt dann auch der Vorſatz recht kräftig und unerſchütterlich, wenn man ihn vor einem Dritten ablegt und ausſpricht. Zudem iſt dieſes der gewöhnliche Verlauf der Buße, daß ſie ſich im Sakramente der Buße vollendet, obwohl Gott auch ohne dieſes rechtfertigen kann. Man verſtehe mich übrigens nicht falſch, gleich als ob ich die Beicht nur als Nebenſache betrachte. Nein ſie iſt ein nothwendiger Theil des Sakramentes, nur zur Tugend, und von der iſt hier die Rede, rechnen ſie Manche nicht. Daß ſie aber auch zu ihr gehöre, das behaupten wir aus den angeführten Gründen.

2) Haben wir in dem Obigen im Allgemeinen die menſchliche Freithätigkeit im Bußproceß gezeichnet, ſo muß nun ebenſo die Gnadenthätigkeit dargeſtellt werden. Die zur Buße nothwendige göttliche Hülfe beſteht in der gratia actualis [1]), die in praeveniens, concomitans und subsequens eingetheilt wird, je nachdem die Gnade der Freithätigkeit vorhergeht, ſie begleitet oder ihr nachfolgt. Man nennt ſie sufficiens, wenn die göttliche Barmherzigkeit die Seele auf eine ſo milde, freundliche Weiſe begnadigt, daß man ihr Wirken kaum wahrnimmt; efficax, wenn die höchſte Güte mit einer ſo großen, wiewohl liebreichen Macht ſich ergießt, daß ſie in einem Augenblicke die Seele ganz mit Segnungen erfüllt. Paulus. Von dieſer gratia actualis, die, mit der menſchlichen Freithätigkeit vereinigt, auf die Rechtfertigung vorbereitet, iſt hier die Rede, wobei wir aber ein für allemal bemerken wollen, daß der Menſch auch zu den aus dem Gnadenſtande reſultirenden Handlungen eines divinum auxilium speciale bedürfe. Am Reinſten tritt die göttliche Thätigkeit in der Erweckung hervor. Mit ihr beginnt der Bußproceß, und ohne ſie würde der Sünder aus dem Zauberkreis der Sünde nicht heraustreten. Iſt aber die ganze menſchliche Tugendhaftigkeit von der Gnade getragen, ſo wird ſie ihr in der Erweckung nicht nur zuvorkommen, ſondern ſie auch im ganzen Bußproceß begleiten und ihr nachfolgen. Reue, Vorſatz, Beicht, Genugthuung, ſie alle ſind Produkte von Gnade und Freiheit.

3) Ueberblicken wir den ganzen Verlauf der Buße, ſo beginnt ſie mit der Erweckung, ſchreitet durch Gewiſſenserforſchung, Reue und Vorſatz zum Sündenbekenntniß fort und ſchließt ſich in der Genugthuung ab. Da der hl. Auguſtin, wie wir ſahen, die willige Uebernahme und Verrichtung von Bußwerken oder die Genugthuung von den übrigen Offenbarungen der bußfertigen Geſinnung, deren Brennpunkt

1) Cf. §. 48 die Note.

Gott gerichtet, ſo ſcheint die erſtere mehr den Nebenmenſchen in's Auge zu faſſen. Es ſcheint jedoch nur ſo, denn ſie trauert nicht über das Gut und Glück des Nebenmenſchen im Allgemeinen, wie der Neid als Hauptſünde, ſondern über die Gnade, die ihm zu Theil wird. Statt den heiligen Geiſt in ſeinen Wirkungen zu preiſen und ſich derſelben zu freuen, iſt ſie niedergeſchlagen. Das primäre Objekt auch dieſer Sünde iſt alſo Gott oder der heilige Geiſt, und der Menſch iſt es blos in ſecundärer Weiſe, ſofern er der Träger der göttlichen Gnade iſt. Der Neid der Juden war nicht ſo faſt auf Jeſus gerichtet, als auf den, in deſſen Kraft er wirkte. Dieſen nannten ſie den Beelzebub. Gerade darin aber zeigte ſich ihr verſtocktes Herz, daß ſie ſtatt den Vater im Himmel zu preiſen, ſeine Werke dem Teufel zuſchrieben. Darnach ergibt ſich uns auch das Verſtändniß der Worte Chriſti: wer ein Wort redet wider des Menſchen Sohn, dem wird vergeben, wer aber wider den heiligen Geiſt redet, dem wird weder in dieſer, noch in der zukünftigen Welt vergeben werden. Matth. 12, 32. Wer blos den Menſchen als Begnadigten beneidet, begeht die Sünde gegen den heiligen Geiſt nicht, wer hingegen den heiligen Geiſt ſelbſt beneidet, d. h. darüber trauert, daß Gott voll Gnade und Wahrheit unter uns weilt, der iſt unbußfertig, und darum gibt es für ihn kein Heil. Dieſe Sünde iſt deßwegen auch mit dem Haſſe Gottes oder der vollendeten Unbußfertigkeit am Nächſten verwandt und führt zu ihr. Denn der Schritt zum Haſſe deſſen, was man betrauert, iſt nicht ſchwerer und nicht leichter, als der Schritt das zu lieben, an was man ſich erfreut.

2) In der Unbußfertigkeit vorſätzlich beharren, iſt ſo viel als in der beſtändigen Abkehr von Gott bleiben wollen. In der Abkehr von Gott beſtändig bleiben wollen, heißt aber ihn haſſen. Wie nemlich der Wille ſeinem Weſen nach dem anhängt, was er liebt, ſo flieht er, demſelben Weſen gemäß, was er haßt. So ergibt ſich die Identität

von Unbußfertigkeit und Haß. Unbußfertigkeit iſt blos Manifeſtation des Haſſes. Ferner, wie ſchon bemerkt, iſt mehr oder minder große Unbußfertigkeit das allen Sünden gegen den heiligen Geiſt Gemeinſame, weßwegen ſie auch als ſolche, welche keine Vergebung erlangen, bezeichnet werden. In demſelben Verhältniſſe ſteht aber der Haß Gottes zu dieſen Sünden. Jede derſelben hat eine Beimiſchung von Haß. Das iſt das Dämoniſche an ihnen, Haß und Unbußfertigkeit, Haß oder Unbußfertigkeit. Das gibt auch Thomas zu, nur zieht er eine andere Conſequenz, die nemlich, weil der Haß zu allen Sünden gegen den heiligen Geiſt gehöre, ſei er keine eigene Sünde [1]). Allein daſſelbe gilt von der Unbußfertigkeit und doch zählt ſie Thomas eigens auf. Sodann ſcheint uns der Haß in demſelben Verhältniß zu dieſen Sünden zu ſtehen, wie die Liebe zu den theologiſchen Tugenden. Iſt aber jene deßungeachtet eine eigene Tugend, ſo auch dieſe eine eigene Sünde. Haben wir oben dem Stolz dieſe Stellung als Forma der Sünden angewieſen, ſo liegt darin kein Widerſpruch mit dem hier Geſagten, weil der Haß blos die negative Seite deſſelben iſt [2]). Drittens endlich wird ſich die Identität der Unbußfertigkeit mit dem Haſſe ergeben, wenn wir den Begriff jener genauer beſtimmen. In der Unbußfertigkeit verharren kann zweierlei ausdrücken: 1) den Vorſatz faſſen, nimmer Buße thun zu wollen und 2) das Verharren in der Unbußfertigkeit ſchlechtweg [3]). Das einfache Verharren in der Unbußfertigkeit,

---

1) Thom. 2. 2. 34. a 2. ad 1.

2) Sed amor Dei verus necessario secum trahit odium sui: amorque sui necessario trahit odium Dei, impossibile aliter. Raymund de Sabunde theol. natur. c. 172.

3) Hoffmann in ſeinem Schriftchen: die Sünde und Sünden gegen den heiligen Geiſt, macht wie ſchon Bonaventura (cf. das letzte Citat aus demſelben am Ende) dieſelbe Unterſcheidung, hebt ſie dann ſelbſt aber wieder auf, weil er ad b ſagt die wirkliche, reelle Ausführung dieſes Vorſatzes. Die Worte „dieſes Vorſatzes“ ſind offenbar wegzulaſſen, wenn es einen Unterſchied zwiſchen Unbußfertigkeit und Unbußfertigkeit geben ſoll.

wenn der Sünder nicht zugleich auch den Vorſatz faßte, in derſelben verharren zu wollen, iſt keine Sünde gegen den heiligen Geiſt, ſonſt wären alle Verdammte Sünder gegen den heiligen Geiſt. Sich aber vornehmen, ich will nimmer Buße thun, und dieſen Vorſatz ausführen, das iſt Unbußfertigkeit als dämoniſche Sünde. Nun frage ich aber, kann Jemand einen ſolchen Vorſatz faſſen, ohne von Haß zu glühen? Gewiß nicht. Dieſer Vorſatz und ſeine Ausführung iſt Haß, wie er ſich in ſeiner Unmacht Gott gegenüber gebährden kann und auch gebährden muß.

§. 102.

Götzendienſt.

1) Stellen die Sünden gegen den heiligen Geiſt mehr das Negative in Vordergrund, ſo müſſen wir jetzt auch das Poſitive, das ihnen zur Seite geht, hervorheben. Denn die Negation mag nicht für ſich beſtehen. Die Abkehr von Gott iſt zugleich Zukehr zur Creatur. Wie wir aber geſehen haben, herrſcht in der Sünde die Natur über den Geiſt; ihren Einflüſſen gibt er ſich hin, was in ſeiner höchſten Steigerung zur Naturvergötterung führt. Hat der Menſch nemlich das wahre Centrum, Gott, verlaſſen, ſo ſucht er ſich ein anderes, und da er durch den Sündenfall die Herrſchaft über die Natur verloren hat, ſie vielmehr ihn beherrſcht, eine Herrſchaft, die er ſich in den natürlichen Gebieten durch Kunſt und Wiſſenſchaft wieder erringen ſoll, ſo geſchieht es gar häufig, daß er ſtatt deſſen ſie als ſeine Herrin im vollſten Sinne des Wortes, als ſeinen Gott, anerkennt. Jetzt iſt die Creatur eigentliches Endziel ſeiner Thätigkeit, die Abkehr von Gott vollendet dieſe Naturvergötterung, manifeſtirt ſich aber im Polytheismus und Pantheismus. Wird nemlich die Natur in ihrer unmittelbaren Erſcheinung, in dieſen beſtimmten concreten Geſtalten vergöttert, ſo iſt dieſes Polytheismus. Da dieſe Form

des religiöſen Bewußtſeins dem denkenden Geiſte nicht genügt, ſo ſchreitet dieſer zum Pantheismus fort, der nicht die concreten Erſcheinungen als ſolche göttlich verehrt, ſondern das ihnen zu Grunde liegende Weſen zur Gottheit ſtempelt. Will man aber dieſe pantheiſtiſche Doktrin populär machen, ſo wird es nicht anders geſchehen können, als durch Einführung des Polytheismus unter den Volksmaſſen. Der erſtere iſt nur das wiſſenſchaftliche Sublimat des letztern und der letztere die populäre Form des erſtern. Unglauben und Aberglauben laufen nemlich neben einander her. Wirft man Göttliches und Menſchliches, Geiſtiges und Körperliches, Uebernatürliches und Natürliches wirr durch einander, ſo iſt es nur allzu leicht geſchehen, daß der Menſch bei dieſem Hülfe ſucht, die er doch nur von jenem erwarten kann.

2) Der Kern aller jener Lehren, die Gott und die Creatur coordiniren oder dieſe jenem überordnen, iſt aber der Hochmuth, der, was er auch immer anbeten mag, zuletzt doch nur ſich ſelbſt meint, in der menſchlichen, beſonders der philoſophirenden Creatur das Edelſte und Beſte und Würdigſte von allem Seienden anerkennend. Gibt die wahre und rechte Weltanſchauung überall Gott die Ehre; ſtrebt ſie, die Dinge nur in ihm ſchauend, all ihr Wiſſen in ihm als dem erſten Principe wie zu finden, ſo auch das Gefundene an ihm zu berichtigen und auszugleichen; dann will die falſche und irrige, daß der Geiſt in ſich wie im Spiegel alle Dinge ſchaue und ſchauend ſie erkenne: ſie ſollen ſich um das ihm einwohnende Princip ordnen, und wie ſie in ihm gründen, ſo auch in der Erkenntniß ſich an ihm, als dem allgemeinen Erkenntnißgrunde, purificiren und rectificiren. Die nächſte Folge aus der Verſetzung der Principien iſt alſo die freble Anmaßung: die Herrſchaft, die Gott über alle Reiche der Schöpfung übt, auf das Geſchöpf ſelbſt überzutragen; das geiſtige Gebiet, das Gott dem Menſchen zu bewahren und zu bebauen anvertraut, als perſönliches Eigenthum an ſich zu reißen, und als unbe=

ſchränkter Herr und Gebieter in ihm zu ſchalten und zu walten, nach eigenem Wohlbefinden [1]).

§. 103.

Die dämoniſche Myſtik. [2])

1) Der triumphirenden Kirche im Himmel ſteht die triumphirende der Hölle gegenüber, und jener ſtreitenden, die auf das dem Menſchen angeborene und durch die Gnade hinzukomkommende Gute fußend gegen das Böſe ankämpft, ſteht eine andere ſtreitende gegenüber, die auf das Verderbniß der menſchlichen Natur und auf die Mitwirkung Satans ſich ſtützend den Kampf gegen das Gute übernimmt. „Das Haupt des Einen der Kampfgenoſſen iſt der, der durch das Erlöſungswerk ihre Innung zuerſt begründet, und zwar in ſeiner der Gottheit verbundenen Menſchheit, in dem ihr eigenthümlichen Gebiete der Sichtbarkeit, wie in ſeiner Gottheit durch alle Unſichtbaren hindurch; während die Andere in der Sichtbarkeit ihres Hauptes noch gewärtig iſt, und bis zu ſeiner Zukunft einſtweilen als unſichtbares den verehrt, der im Sündenfalle in Drachengeſtalt den Grund zu ihr gelegt. Ueber dem Kampfe aber, den beide Reiche unabläſſig mit einander führen, ſchwebt die Gottheit, von ihm ſelber unberührt, ihrerſeits aber ihn beherrſchend, den guten Streit durchgeiſtigend und ernährend, den böſen aber bindend und begränzend; überall die böſe Abſicht zur guten Wirkung wendend, und ſo unbeſchadet der Geiſterfreiheit ihren Willen vollbringend und ihr Reich ausbreitend [3]).

---

1) Görres l. c. III. 586.

2) Da ich über dieſe Materie keine Quellenſtudien gemacht, ha'te ich mich durchgängig an Görres, der im 3. u. 4. Band erſte und zweite Abtheilung den Gegenſtand behandelt. Blos Schram instit. theologiae mystic. habe ich beigezogen, der übrigens die dämoniſche Myſtik nur im Vorbeigehen berührt. Weibel hat Schram geiſtlos excerpirt.

3) Görres III. 506.

2) Es geht aber eine ſtetige Continuität durch alle Reiche im Geſchaffenen. Jedes ſteht mit Jedem in Verbindung und einigt ſich mit ihm, iſt ein Band vorhanden, das ſie unter ſich verbindet. Iſt daher der Menſch in ſeiner aus Allem zuſammengeſetzten Perſönlichkeit auch nothwendig mit Allem in Verkehr; dann iſt ein ſolcher ihm auch mit der dämoniſchen Welt aufgethan, und das Böſe, das in ihm iſt, bildet alsdann das Band, das mit derſelben ihn verknüpft. Der Eintritt in dieſe Gebiete wandelt aber auch ſeine Natur um, ſie mehr und mehr dämoniſirend. Denn das neue Princip ergreift ihn in allen Kreiſen ſeines Daſeins, umſtrickt ſie im Fortſchritt enger und enger und eignet alſo das Ganze ſtets ausſchließlicher ſich an, ihm ſeinen eigenen Charakter aufdrückend. Dieſem verkehrten Weſen entſpricht ſodann eine verkehrte Weltanſchauung, der das Unnatürliche natürlich, das Feindliche freundlich erſcheint und wird.

Je nachdem nun der Menſch, dem Reiche der Finſterniß verfallen, dieſe Mächte aufſucht, oder von ihnen aufgeſucht wird, treten uns in der dämoniſchen Myſtik zwei große Erſcheinungen entgegen, die Beſeſſenheit und die Zauberei, deren Weſen wir in größt möglicher Kürze darſtellen wollen.

§. 104.

Beſeſſenheit.

1) Durch die Sünde kommt der Menſch in die Gewalt Satans, ſie iſt die Feſſel, die ihn an die Hölle ſchmiedet [1]). Und wie die Gnade gottverwandt macht und die Liebe ihn mehr und mehr in Gott transformirt, ſo daß er Ein Geiſt mit ihm wird, ſo begibt es ſich auch mit dem Böſen. Je

---

1) Constat, immundos spiritus non aliter posse in illos, quorum obtenturi sunt corpora, penetrare, nisi prius eorum mentes, cogitationesque possederint. Cassianus collat. 7, c, 24.

größer die Herrſchaft der Sünde, deſto dämoniſcher der Menſch. Nach Origenes hat jeder Affekt ſein eigenes Dämonium, jede Verſündigung, die ſich an ihn knüpft, wird daher jenes Dämonium und hinwiederum dieſes jenen bewegen. Die Aſſonanzen werden dadurch gegenſeitig erweckt und die ruhenden Rapporte alſo in Thätigkeit verſetzt, die unter gewiſſen Umſtänden zur Beſeſſenheit ſich ſteigern können. Denn wie der Organismus, wenn irgend eine krankhafte Störung das Gleichgewicht gebrochen, ſogleich in ein ganz anderes Verhältniß zur Naturumgebung tritt, und zwiſchen den organiſchen und den phyſiſchen Kräften ſich ſogleich Sympathien und Antipathien kund geben, die durch alle Elemente bis zu Mond und Sonne hinaufreichen; ebenſo iſt es auch um die Seele beſchaffen, wenn irgend eine tief einſchneidende Leidenſchaft aus jener Temperatur vorbrechend, von der höheren Disciplin ſich reißt, und gewaltſam Alles in ihre Richtung drängt. Nichts vermag ſo raſch und ſchnell den Frieden der Seele ſtörend zu trüben, als eine ſolche tief einſchneidende leidenſchaftliche Bewegung; die ihr Innerſtes in allen ihren Kräften ebenſo zerſetzt, wie die phyſiſche Bewegung im Schwingen und Reiben die Naturkräfte ſcheidet; daß ſie in mancherlei magnetiſchen und electriſchen Wirkſamkeiten aus ihrer Verborgenheit hervortreten, und in ihrem Spiele mit den entſprechenden Weltkräften vielfach ſich verflechten. Die aufgeregte geiſtige Innerlichkeit in ihren untern Gebieten, um den Schwerpunkt ihrer Thätigkeiten, auf- und niederſchwankend, wird darin leicht zum geiſtigen Magneten, der in die Tiefen der Unſichtbarkeit hindeutet, und nehmend und gebend dort neue Wahlverwandtſchaften knüpft und löst [1]). Die Sünde alſo iſt in der Regel [2]) das eigentliche und wahre Band, in dem dieſe Verhältniſſe ſich knüpfen, und in dieſem Sinne ſagt

1) Görres l. c. III. 697.

2) In der Regel, denn Görres führt Beiſpiele an, wo auch die kleinſte Verſchuldung durch Beſeſſenheit geſtraft wurde, ja die Kirche verehrt eine bis beinahe zu ihrer Todesſtunde Beſeſſene als ſelig, Euſtachia nemlich.

der heilige Auguſtinus: die feindliche Macht gewaltigt und unterjocht Niemanden, außer durch die Gemeinſchaft des Vergehens; und wieder: die Dämonen können Niemanden beſitzen, außer den, welchen ſie zuvor betrügeriſch hintergangen [1]). Die Vergehen, die am häufigſten durch Beſeſſenheit geſtraft werden, ſind aber jene, die gegen Gott ſelbſt verübt werden. So berichtet Cyprian [2]), viele ſeien zu ſeiner Zeit beſeſſen worden, die vom Glauben abgefallen; da dieſe das Licht nicht gewollt, führte dieſer Abſcheu ſie ganz natürlich in Rapporte mit dem Geiſte der Finſterniß. Derſelbe fügt hinzu: Männer und Frauen ſeien von dieſem Uebel befallen worden, weil ſie ohne gehörige Vorbereitung, durch Beichte [3]) und Reue, zu dem Tiſch des Herrn hinzugegangen. In dieſes vorgefundene Böſe ergießt der Dämon die Kraft ſeines eigenen und ſchwellt es an, daß es, aus allen ſeinen Ufern tretend, die Perſönlichkeit überfluthet. Die ihm noch fehlende concentriſche Richtung auf eine böſe und falſche Einheit trägt er in ſeine Zerſtreuung ein; den Fluch aber, der ihn ſelbſt getroffen, und der von ihm wieder ausgehend Alles in den Wirkungskreis des Verderbens zieht, theilt er in vielgefärbten Strahlungen den von ihm Beſeſſenen mit, und indem er ſein Inneres damit durchdringt, erweist er ſich in Allem nach Möglichkeit als der Entheiliger und Verderber.

2) Wie im erſten Theile gezeigt, unterſcheiden wir einen höheren und niederen Menſchen, die beide in der Perſönlichkeit zur Einheit zuſammengeſchloſſen ſind. Der höhere Menſch iſt dem niedern als Baſis unterſtellt, ihn von innen heraus lenkend und regierend, oder, der niedere iſt vom höhern in Beſitz genommen, beſeſſen. Im Zuſtande der Laſterhaftigkeit wendet ſich dieſes Verhältniß um, der niedere beſitzt den höheren Menſchen, doch iſt nicht zu überſehen, daß der niedere Menſch

1) De civ. Dei 10. c. 22; 4. c. 32.

2) De lapsis c. 24 u. 26. edid. Goldhorn.

3) Görres IV. 1. S. 93.

den höheren, die Affekte den Willen nicht ſo beſitzen können, das dieſer von jenen in Feſſeln geſchlagen genöthigt würde [1]). Eine ſolche Beſeſſenheit wird auch der entſchiedenſte Rationaliſt zugeben. Außer dem Ich gibt es aber auch ein Nichtich, und da fragt es ſich: kann unſer Ich auch von einem Nichtich beſeſſen werden?

Gott, der die Seele geſchaffen, unterſtellt ſich ihr ſo, daß er ſie von innen heraus beſtimmen könnte. „Gott, ſagt Gregor der Große, iſt in Allem, aber nicht eingeſchloſſen; außer Allem, aber nicht ausgeſchloſſen; innen, weil er Alles trägt, außen, weil er Alles in ſeiner Größe beſchließt: durch Alles iſt er ausgegoſſen und in der Eſſenz der Seele gegenwärtig.“ Er könnte alſo die Seele vollkommen beſitzen, allein ſich ſelbſt Schranken ſetzend läßt er die freie frei gewähren. Er klopft blos an der Thüre, Einlaß begehrend, um mit ihr Abendmahl zu halten. Beſitzt Gott ſelbſt die Creatur nicht von innen heraus, ſo wird das um ſo weniger von einem andern Geſchöpfe geſchehen können. Nie wird ſich daher die Beſeſſenheit ſo weit erſtrecken, daß durch ſie der Dämon die Seele von innen heraus lenkt und regiert [2]). Eben ſo wenig kann er die Seele aus ihrer Stellung, vermöge der ſie das Leibliche trägt und lenkt, verdrängen, weil damit das Band, das die niedern Kräfte mit den höheren verknüpft, gelöst und der Tod herbeigeführt würde. Andererſeits iſt die Beſeſſenheit mehr als die Einwirkung eines außer dem Menſchen Stehenden, weil ſie ſonſt von der Verſuchung und der durch die Sünde mit dem Dämon eingegangenen Wahlverwandtſchaft nicht unterſchieden wäre. Es muß daher, nach Görres, zwiſchen der blos virtualen Nähe und der Immanenz ein mittleres Verhältniß zwiſchen dem Dämon und der Seele beſtehen.

---

1) Cf. §. 46.

2) Daemones per energicam operationem non credimus substantialiter illabi animae, sed applicatione et oppressione uniri. Illabi autem menti soli illi possibile est, qui creavit: qui natura subsistens incorporeus culpabilis est suae facturae. Gennad. de eccl. dogm. c. 83.

Wäre die urſprüngliche Ordnung geblieben, der gemäß die niedern Vermögen in Einheit und Harmonie mit den höheren wirken, ſo hätte der Dämon in dieſe geſchloſſene Einheit keinen Eingang finden mögen. Durch die Sünde aber wurde dieſe Einheit zerriſſen, die niedern Vermögen gelüſten gegen die höheren, und ſo hat der Dämon, wo er fußen kann. Er verbindet ſich mit dieſen und wirkt nun dem Willen entgegen. Er bemühet ſich, den niedern Vermögen von außen her ſich zu unterſtellen, wie die Seele dieſes von innen heraus thut. Iſt ihm dieſes bis zu einem gewiſſen Punkte gelungen, ſo theilt er ſich mit der Seele in den Beſitz des Menſchen. Alle Vermögen, mit Ausnahme der katexochen freien, des Willens, werden von ihm beſeſſen, wie der Wille ſie beſitzt. Wie dann die Seele auswirkend oder einwirkend ſich zum Ausgangspunkte und Strebepunkte ihres Wirkens macht; ſo ſtrebt er die gleichen Vermögen zu beherrſchen, und ſich ſelbſt ihnen als Anfang und Endziel ihres Thuns zu ſetzen, und vicarirend an ihrer Stelle ſich unterzuſchieben, ja, der direkten Richtung der Kräfte eine verkehrte entgegenwerfend [1]). Wie die Beweger in den automatiſch bewegten, alſo ſind dieſe Mächte daher in den Körpern, und zugleich doch außer ihnen; etwa wie die Natur im Organism iſt, wenn ſie im Athemzuge das Lungenſyſtem, oder in der periſtaltiſchen Bewegung die Eingeweide, mit den innern Lebenskräften ſich in die Wirkung

---

1) Görres, deſſen Worte wir von dieſem Satze an oben wiedergeben, beſchreibt dieſen Wechſelverkehr im III. Band S. 302 näher ſo: Endlich iſt es um die Gedanken und Ideen nach Oben hin ebenſo beſchaffen, wie um die Leidenſchaften und Affekte gegen die Niederung des Menſchen hin. Den Gedanken, die der Eine von Innen heraus denkt, wirft der Andere Gedanken entgegen, die er ſeinerſeits ihm eingedacht, und den aus- und einquellenden Gefühlen und Affekten des Erſten begegnen ein- und ausquellende des Andern. Es bildet ſich alſo in dieſer Wechſelwirkung eine Doppelſtrömung, von Perſönlichkeit zu Perſönlichkeit, durch alle Gebiete derſelben hindurch; ſo zwar, daß überall das von Außen herantretende als das Mächtigere, das von Innen vorbrechende umfaßt, zurücktreibt, bemeiſtert und beherrſcht; ohne darum dem innern Seeliſchen anders, als durch Antrieb, Lockung und Verführug irgend etwas anzuhaben.

theilend, bewegt; und mehr noch, wenn dieſe Verrichtungen krankhaft, auf die eine Seite hin zunehmend, verändert werden. Denn wie die Seele als geiſtige Einheit überall Zugang hat, ſo auch der Dämon nicht minder; wie ſie in dieſer einigen Einheit nicht theilbar iſt, ſo auch er nicht in der ſeinen. Aber wie Jeder von beiden ſich in ſeine Gegenſätze öffnet, ſo mögen ſie auch ſich in einander öffnen, und wechſelſeitig durch Zwang oder Entgegenkommen zur Gemeinſchaft gelangen. Wie die Seele in ihrer leiblichen Unterſtellung ganz im Ganzen und ganz in jedem Theile iſt, und darum wohl eine Mitte im Organism hat, keineswegs aber einen Sitz in ihm, ſo iſt der Dämon in jener Beſeſſenheit ganz im Ganzen und ganz in jedem Theile; er hat alſo keinen Sitz in ihm, ob er gleich eine Mitte außer ihm hat, von der aus er die Circumferenz des Beſeſſenen zu der ſeinen macht. Beſeſſenheit iſt alſo eine Art von gewerbſchaftlicher Mehrherrſchaft in der Gemeinſchaft der Güter; eine Genoſſenſchaft, die daher keineswegs auf die bloße Zweizahl ſich beſchränkt, ſondern in jeder Zahl ſich abſchließen kann. Und die Verbindung, wie ſie alſo im Quantitativen wechſelt, iſt ebenſo qualitativ dem Grade nach des Wechſels fähig; denn der Fortſchritt in der Ordnung des Böſen verſtrickt mehr und mehr, und indem dieſe, die Freiheit bindend, das Herausſchreiten hindert, ſind unendliche Grade der Verſchlingung und der loſeren oder innigeren Gemeinſchaft denkbar. Wie enge ſie aber immer ſei, das Böſe, das aus dieſer Verbindung hervorgegangen, kann dem Beſeſſenen nicht zugerechnet werden; es fällt ihm nur zur Laſt, wenn er allein und frei es hervorgerufen. Ueber die Weiſe aber nun, wie dieſer Einſchlag geſchieht, darüber findet in den Büchern der Offenbarungen der heiligen Hildegardis ſich eine Viſion, in der ſie ſich darüber zu unterrichten geſucht. Es wurde ihr in derſelben eine gewiſſe Beſeſſene gezeigt, und ſie ſah dieſe von einer Schwärze und einem zuſammengeballten teufliſchen Rauche umgeben und beſchattet, der auch die ganze ſinnliche Seite

ihrer vernünftigen Seele beſing, und ihr nicht geſtattete, in voller freier Geiſtigkeit zu athmen. Es war, wie wenn der Schatten eines Menſchen oder irgend eines andern Dinges, oder ein aufſteigender Qualm das ihm Gegenüberſtehende umhüllt und durchzieht; ſie hatte daher ihre geſunden Sinne und Wirkungsweiſen verloren und ſchrie oft unſchicklich auf und that deßgleichen. „Indem ich nun, ſagt ſie, darüber nachdachte und erforſchen wollte, wie und in welcher Weiſe die teufliſche Form (das Wort hier für Subſtanz gebraucht) in die Menſchen eingehe, ſah ich und erhielt zur Antwort: daß der Teufel in ſeiner Form, wie er iſt, keineswegs in den Menſchen eingehe, ſondern ihn mit dem Schatten und Rauche ſeiner Schwärze beſchatte und bedecke. Denn, ginge ſeine Form ein in den Menſchen, dann würde ſchnell der Verband ſeiner Glieder aufgelöst, und zwar ſchneller als die Spreu vom Winde zerſtreut wird. Darum geſtattet ihm Gott nicht, daß er eingehe in den Menſchen mit ſeiner Form. Aber mit dem Obengenannten ihn durchgießend verwirrt er ihn in Unſchicklichkeit nnd Wahnſinn, wüthet aus ihm mit Läſterworten wie aus einem Fenſter hervor, und bewegt ſeine Glieder von Außen, ob er gleich in ihnen ſeiner Form nach keineswegs zugegen iſt, wobei ſeine Seele unterdeſſen wie betäubt in der Unwiſſenheit deſſen iſt, was das Fleiſch in der Zwiſchenzeit beginnt [1]." Man ſieht, ſie hatte das Problem in rechter Weiſe aufgefaßt, und die ſcharfe Löſung war ihr gezeigt worden. Kann der Dämon mit ſeiner Subſtanz eingehen in die Subſtanz des Menſchen? hatte ſie gefragt, und die Antwort war: er kann es nicht, denn die höhere und darum ſtärkere Eſſenz, wenn von der Mitte ausgehend, würde in ihrer Feindlichkeit das Band, in dem alle Glieder mit der niederen und darum ſchwächeren Eſſenz verbunden ſind, auflöſen. Er überſchattet alſo mit dieſer ſeiner feindſeligen Kraft

1) Vita S. Hildeg. l. 3. c. 2.

blos dieſe Glieder, und durchgießt ſie mit ſeinen Finſterniſſen; zugleich die ſinnliche Seite der Seele bemeiſternd, und von ihren Organen Beſitz ergreifend. Er wohnt alſo nicht in ſeiner Subſtanz der Subſtanz der Seele, ſondern nur in ſeinen Attributen denen der ihrigen ein; ganz übereinſtimmend mit der Lehre der Theologen, und weder die obsessio mit der possessio verwechſelnd, noch weniger eine bloße circumsessio [1]) ſtatuirend, ſondern blos die ſubſtanzielle Durchdringung ausſchließend [2]).

§. 105.

Zauberei.

1) Hat ſich in der Beſeſſenheit das radikal Böſe, an die Sünde anknüpfend, allmählig in die Seele eingeſchlichen und zuletzt ſich dort eingeniſtet, ſo wird daſſelbe in der Zauberei aufgeſucht und zu Hülfe gerufen. Die Beſeſſenheit wird daher meiſtens von der Laſterhaftigkeit ihren Ausgang nehmen, die Zauberei hingegen die Unbußfertigkeit in der Regel als Diſpoſition vorausſetzen; jene totale Umkehr, in der die höheren Vermögen noch abwärts ſtreben. Die Hauptfaktoren der Unbußfertigkeit ſind aber der Hochmuth und ſein polarer Gegenſatz, der Haß, und zwar Haß Gottes und ein Hochmuth, der ſich Gott gleich ſtellt; zur Realiſirung beider Gelüſte iſt der Menſch zu unmächtig. Wie aber der Myſtiker durch Vereinigung mit Gott gehöht wird, ſo ſucht der Zauberer durch Vereinigung mit den Dämonen zu größerer Macht zu gelangen. Indem ſie ihre Kräfte mit dem in der Sünde ihnen verwandten menſchlichen Vermögen einen, geben ſie dieſen wirklich auch eine ihnen ſonſt fehlende übermenſchliche Gewalt zum Böſen, während andererſeits der Dämon mit der plaſti-

1) Auf die Obsessio und circumsessio gehen wir nicht weiter ein, außer inſofern die erſtere im Folgenden berührt wird.

2) Görres l. c. IV. 1. S. 47.

ſchen Fülle, die ihm zu Theil geworden, einen ihm ſonſt mangelnden direkten Einfluß auf menſchliche Angelegenheiten erlangt. Denken wir uns dieſen Verband mit Satan als den höchſten, und die Einwirkung auf das menſchliche Geſchlecht als die umfaſſendſte, ſo begegnet uns jener Menſch der Sünde, den der Apoſtel den Antichriſt nennt. Laſſet euch von Niemanden irre führen, ſchreibt er an die Theſſalonicher; denn zuvor muß der Abfall kommen, und offenbar werden der Menſch der Sünde, der Sohn des Verderbens, der ſich widerſetzt, und ſich erhebt über Alles, was Gott heißt oder göttlich verehrt wird, ſo daß er ſich in den Tempel Gottes ſetzt, und ſich für Gott ausgibt. Erinnert ihr euch nicht, daß ich, da ich noch bei euch war, euch dieſes ſagte? Und nun wiſſet ihr, was ihn aufhält, bis er offenbar werde zu ſeiner Zeit. Denn das Geheimniß der Bosheit iſt ſchon wirkſam: nur ſoll der, welcher jetzt aufhält, ſo lange aufhalten, bis er hinweggeräumt iſt. Und dann wird jener Böſewicht offenbar werden, welchen der Herr Jeſus wird tödten mit dem Hauche ſeines Mundes und zu nichte machen durch den Glanz ſeiner Ankunft, ihn, deſſen Ankunft geſchieht gemäß der Wirkung des Satans mit allerlei Kraft, Zeichen und falſchen Wundern, und mit allerlei Verführung zur Bosheit für die, welche verloren gehen, darum, weil ſie die Liebe der Wahrheit nicht angenommen haben, um ſelig zu werden [1]).

Damit iſt das Böſe bis zu ſeiner höchſten Steigerung fortgeführt, und wir fügen dieſem nur noch die gewöhnlichen Arten der Zauberei, nach Görres, bei.

2) Das Endziel des Sünders liegt ganz innerhalb der geſchaffenen Gebiete; aber das untere, in das er ſich eingewieſen findet, iſt ſeinem Hochmuthe zu enge und ſeiner Vermeſſenheit zu beſchränkt und zu mittellos, darum möchte er, keck in die höheren Regionen einbrechend, die ſtärkere Macht

---

1) 2. Theſſal. 2, 3—10.

ſeinem Uebermuthe dienſtbar machen, oder dem Stärkſten ſich hingeben und ihm in Knechtſchaft dienen, damit er in Gewalt des Gebieters, obwohl der Hölle in Hörigkeit verpflichtet, auf Erden doch Herrſchaft übe. Nimmt man dazu die durchaus nicht unbegründete Annahme, daß das Geiſterreich dem Zudringen und Eindringen des Menſchen ſich nicht verſchließen werde, wie ja auch die Kirche in der Anrufung der Heiligen und der Beſchwörung der Beſeſſenen einen Einfluß auf dieſe Reiche übt, ſo iſt uns damit die Entſtehungsweiſe des ganzen Zauberweſens aufgeſchloſſen.

Drei Dinge, ſagt Görres [1]), hat eine wohlthätig, ſorgſame Macht dem Menſchen in ſeinem jetzigen Beſtande verborgen, und ſeinem Auge hinter Dunkelheiten verhüllt: die beſchloſſenen Tiefen der Natur, die Zukunft, die ſeiner wartet, und das Geiſterreich. Der Zauberer aber will, wie Gott in ſeines Herzens Gedanken das geſammte All beherrſcht, ſo auch im eigenen Gedanken Meiſter werden dieſes Alls, ſo weit es ihm erreichbar iſt, und zwar vorerſt der phyſiſchen Natur; und indem er dazu abergläubiger Mittel ſich bedient, entſteht ſo die falſche Naturmagie, die als in Wahn, Täuſchung und Irrthum begründet, zum erſten Bande ſich geſtaltet, um Geiſt an Geiſt zu verkehrtem Ziel zu ketten. Er will aber nicht blos durch ſein Wort der phyſiſchen Weltkräfte Lenker und Gebieter ſein, ſondern zugleich im Geiſte vorſchauend und zurückſchauend auch der Zeit und alles Wandels in ihr ſich bemächtigen; alſo daß er, die verborgenen Verhängniſſe ſich erſchließend, wie eine allwiſſende Vorſehung allgegenwärtig walte. Indem er im Fortſchritte kecken Stolzes der ſuperſtitiöſen Mittel, die er handhaben gelernt, ſich gebraucht, um zu dieſem Grade des Durchſehens zu gelangen, bildet ſich die falſche Divination (Wahrſagerei); die als zweites Band Geiſt an Geiſt noch enger zu trüglichem und noch öfter

1) Chriſtl. Myſtik III. S. 630.

trügeriſchem Endziel kettet. Aber auch die unſichtbaren Reiche ſollen weder dem Schauen des Geiſtes, noch auch ſeinem Herrſcherworte ſich verſchließen. Der ſteigende Hochmuth getraut ſich, auch die über ihm in Verborgenheit waltenden Mächte an die Schranken ſeines Zauberkreiſes zu entbieten, und aus ſeiner Mitte hervor, ſich ihrer zu ſeinen Zwecken zu gebrauchen. Auch dazu wendet er die eiteln Künſte an, die er ſich eingelernt, und in ihrer Uebung bildet ſich im Geiſterbanne, die Theurgie, die weiße Kunſt, die nun, wie der Hochmuth überall zum Falle ausſchlägt, zur ſchwarzen hinüberführt, weil ſie dieſe innerlich ſchon ſelber iſt, und das dritte vinculum bereitend, das Geiſt zu Geiſt erſt in dunkel, dann in deutlich bewußter Lüge bindend, zur dämoniſchen Magie ſich vollendet [1]).

3) Das ganze Zauberweſen, ſofern es nicht ein leerer Hocuspocus iſt, hat ſeine natürliche Grundlage im Hellſehen. Wie der gewöhnliche Zuſtand des Menſchen, die Seelenvermögen, ihre naturgemäße Thätigkeit und Beſchaffenheit, das Fundament der Ethik ſind, auf das ſich in die Höhe ſtrebend das Reich der Gnade erbaut, von dem aus, nach der Tiefe ſtrebend, das Reich der Sünde ſeinen Ausgangspunkt nimmt, ſo und in demſelben Verhältniß ſteht das Hellſehen zur Myſtik. Das Produkt der natürlichen Thätigkeit der Seele iſt die natürliche Moral, das Reſultat des gewöhnlichen Hellſehens iſt in den Begegniſſen des Somnambulismus niedergelegt. Wird aber die Seele von der Gnade durchglüht, ſo iſt das Produkt beider Faktoren die chriſtliche Sittlichkeit; wird ſie hingegen von einem ſündhaften Zuſtand umfangen, ſo ſind ihre Werke widerchriſtlich, todbringend. Nicht anders, wenn das Hellſehen durch die Gnade verklärt wird, ſo tritt es damit in die Hagiologie ein, ſucht es aber Rapporte mit den untern Mächten, ſo begegnet uns die dämoniſche Myſtik.

---

1) Görres l. c. III. 587.

All die Zaubertränke, Hexenſalben und Hexentänze ꝛc. haben darum einen Zweck, den nemlich, das Individuum hellſehend zu machen. Um dieſen einen Punkt drehten ſich auch die Weihen und Initiationen des Heidenthums. Iſt dieſer Zweck erreicht, ſo tritt der dämoniſche oder heilige in denſelben Rapport zum Geiſterreich, in den z. B. die Seherin von Prevorſt mit der Natur trat.

Zweiter Abſchnitt.

Zuſtand der Buße.

A. Von der Buße im Allgemeinen.

§. 106.

Stellung der Buße im ſittlichen Leben.

Hat ſich der Sünder von Gott ab und der Creatur zugewandt, ſo muß er, wenn er ſein Ziel nicht verlieren will, den Weg zu Gott hin einſchlagen. Die Erreichung des höchſten Gutes, oder die Vereinigung mit Gott hat aber zu ihrer nothwendigen Vorausſetzung die Abkehr von dem Geſchöpfe, ſofern es dem Sünder Endziel war. In dieſer Abkehr und in der Betretung des Weges, der zu Gott führt, beſteht die Buße. Durch ſie wird die Reihe der bisherigen ſittlichen Entwicklung aufzuheben geſucht, und eine neue der früheren entgegengeſetzte angeknüpft.

Sind wir von der Sünde, der Abkehr und Trennung von Gott, ausgegangen, und ſchreiten wir zur Vereinigung mit Gott fort, ſo fällt die Buße, als die Abwendung vom Geſchöpf und der erſte Schritt zu Gott hin, zwiſchen den Stand der Sünde und der Gnade. Doch muß ſie noch zum Sünden-

ſtand gerechnet werden, da der Büßer noch nicht mit Gott vereinigt und gerechtfertigt iſt. Denn offenbar fällt zwiſchen die Abkehr vom alten Ziele und die Erreichung eines neuen, als zweier diametral entgegengeſetzter Punkte, ein Verlauf, ein ſittlicher Prozeß, der zwar Vorbereitung auf den Gnadenſtand iſt, zu ihm ſelbſt aber nicht gehört. Doch mit Unterſchied. Nach der Kirchenverſammlung von Trient ſoll das ganze Leben des Chriſten eine Buße ſein, weil das Leben auch des Frömmſten von läßlichen Sünden nicht frei iſt. Jene Sünden, die mit dem Gnadenſtand verträglich ſind, rufen aber eine Buße hervor, die den Gnadenſtand nicht vorbereitet, ſondern in ihm verläuft und ihn fördert. Sodann iſt die Buße, nach der Lehre der Kirche, nicht etwas Vorübergehendes, das man in ein paar Tagen abmacht, um ſofort blos die Tröſtungen und Freuden des Gerechten zu genießen, ſondern ſie zieht ſich, wie ein rother Faden, durch die Tage auch der Vollkommenſten. Ich erinnere nur an die Bekenntniſſe des heiligen Auguſtin. Um daher die Aufgabe, die uns hier vorliegt, beſtimmt abzugränzen, müſſen wir mit dem heiligen Auguſtinus mehrere Arten von Buße unterſcheiden.

Der genannte Kirchenlehrer nimmt drei Arten der Buße an [1]). Die erſte bewirkt die Wiedergeburt, wenn der Menſch durch die heilbringende Taufe von all ſeinen begangenen Sünden rein gewaſchen wird, damit, wenn das Kind gleichſam geboren iſt, die Geburtsſchmerzen weichen und Freude der Trauer folge. Keiner nemlich, der zum Verſtändniß gekommen, zu dem Sakramente der Gläubigen hinzutritt, kann ein neues Leben anfangen, ehe er, wegen des alten, Buße gethan [2]).

Der andern Buße ſollen wir uns, ſo lange wir in dieſem ſterblichen Leben weilen, durch demüthiges Bußgebet

---

1) De poenit. serm. 351 C.

2) l. c. c. 2.

unterziehen. Weil ſich für's Erſte Keiner nach dem ewigen, unvergänglichen, unſterblichen Leben ſehnt, außer er betraure dieſes zeitliche, vergängliche, ſterbliche. Keiner wird ſodann durch die heiligmachende Taufe zu einem neuen Leben ſo wiedergeboren, daß er mit allen begangenen Sünden auch zugleich die Sterblichkeit und Verderbtheit des Fleiſches ablegt. Iſt dem aber ſo, ſo geſchieht, was geſchrieben ſteht, und was auch jeder Erdenpilger an ſich ſelbſt erfährt: der Leib, der verweslich iſt, beſchweret die Seele und die irdiſche Hülle drückt nieder den viel denkenden Geiſt. Weish. 9, 15.... Was wünſchen wir alſo anders, als daß wir nicht ſo ſeien, wie wir ſind? Und was anders betrauern wir büßend, als daß wir ſo ſind? Und wann werden wir anders werden? Wenn dieſe irdiſche Behauſung zerſtört und mit der himmliſchen Wohnung der ganze Menſch an Leib und Seele verwandelt wird. Deßwegen ſagt auch der fromme Job nicht, es gebe Verſuchungen im Leben, ſondern das ganze Leben ſei eine Verſuchung. Job 7, 1 [1]).

Die dritte Bußübung endlich erſtreckt ſich auf Sünden, durch welche der Decalog übertreten wird, und von welchen der Apoſtel ſagt: wer Solches thut, wird das Reich Gottes nicht erben. Gal. 5, 21.... Wer von ſolchen Feſſeln der Sünde gebunden iſt, der richte ſich ſelbſt und beſſere ſich. Er gehe zu den Prieſtern, die die Schlüſſelgewalt ausüben, und gleichſam ſchon gerecht, ſchon anfangend ein Kind (Gottes) zu ſein, beachte er die Ordnung der Glieder der katholiſchen Kirche (maternorum membrorum ordine custodito) und laſſe ſich von den Verwaltern der Sacramente die ihm angemeſſene Buße auflegen; damit er demüthig und flehentlich das Opfer eines zerknirſchten Herzens darbringend das thue, was nicht nur ihm zur Erlangung des Heiles nützlich iſt, ſondern auch Andern zum Beiſpiel dient. Und wenn ſeine Sünde ſo

1) l. c. c. 3–7.

ſchwer iſt, oder ein ſo ſchweres Aergerniß verurſachte, daß der Biſchof erachtet, es gereiche der Kirche zum Vortheil, wenn ſie Mehreren, oder auch dem ganzen Volke bekannt wird, ſo weigere er ſich nicht, er widerſtehe nicht, er füge der Tod und Verderben bringenden Wunde durch Schaam nicht Stolz bei. Nie vergeſſe er, daß Gott den Stolzen widerſteht, den Demüthigen aber ſeine Gnade gibt. Jacob. 4, 6. Denn was iſt unheilvoller, was verkehrter, als über eine Wunde, die man nicht verbergen kann, ſich nicht zu ſchämen, über ihre Bindung aber (ligatura=Bußwerke) ſich zu ſchämen [1])?

Damit ſind die Arten der Buße erſchöpft und in ihrer Eigenthümlichkeit charakteriſirt. Die zweite Art, poenitentia venalium, wie ſie Thomas kurz nennt, begleitet das ganze Leben, weil Keiner, außer durch beſondere Begnadigung, wie die seligſte Jungfrau, von läßlichen Sünden frei bleibt. Von dieſer Buße iſt hier nicht die Rede, ſondern ſie wird in einem ſpäteren Abſchnitt abgehandelt, wie wir denn auch zeigen werden, daß die Tugendübungen der Gerechten zugleich auch die Signatur von Bußwerken tragen. Die erſte Art faßt die Buße als Tugend, während ſie die dritte unter dem Geſichtspunkt der Vollbringung von Bußwerken darſtellt. Die erſte Art haben wir darum zu beſchreiben, weil ſie jedoch in unſern Tagen ſelten oder nie ohne die dritte Art vorkommt, nicht ſo in den Zeiten des heiligen Auguſtinus, ſo werden wir beide mit einander verbinden, wie denn auch die dritte die erſte in ſich ſchließt, da die Verrichtung von Bußwerken, ohne bußfertigen Sinn (Tugend der Buße) gar keine Buße iſt.

§. 107.

Weſen und Eintheilung der Buße.

Buße iſt jene Tugend, die beſtrebt iſt, die Sünde als Beleidigung Gottes durch Reue und Genugthuung auszutilgen.

1) l. c. c. 7 u. 9.

1) Schmerz und Trauer iſt das charakteriſtiſche Merkmal des Büßers. Dieſer Schmerz erhält aber ſein eigenthümliches, von der Liebe, die das Böſe auch betrauert, verſchiedenes Gepräge dadurch, daß er ein Schmerz iſt über die Beleidigung und Betrübung Gottes. Ebenſo iſt dieſer Schmerz nicht überhaupt Mißfallen über die Sünde, ein Mißfallen, das auch andern Tugenden eigen iſt, ſondern ein Mißfallen, das die begangenen Sünden auszutilgen und beſſer zu werden entſchloſſen iſt. Dieſen Entſchluß beſſer zu werden nennt man aber Vorſatz und das Beſtreben ſie auszutilgen Genugthuung. Die Genugthuung beſteht nemlich in Uebernahme von Bußwerken, die als vindicativ die zeitliche Strafe tilgen, als medicinal aber den durch die öfters begangene Sünde geſetzten böſen Zuſtand überwinden, ſofern ſie die dieſem Zuſtand entgegengeſetzte Tugendübungen zur Pflicht machen.

Um ſeine Sünden bereuen zu können, iſt jedoch ihre Kenntniß nothwendig, die durch die Gewiſſenserforſchung erworben wird. Wir nehmen aber auch noch die Beicht oder das Sündenbekenntniß als eine Offenbarung der bußfertigen Geſinnung auf und zwar darum, weil ſich in ihm die Reue und der Vorſatz vollenden. Dann iſt der Schmerz aufs Höchſte geſtiegen, wenn er ſich in Worten ausſpricht, und dann iſt der Abſcheu vor der Sünde der größte, wenn ſie durch das Bekenntniß gleichſam ausgeſpieen wird. Endlich iſt dann auch der Vorſatz recht kräftig und unerſchütterlich, wenn man ihn vor einem Dritten ablegt und ausſpricht. Zudem iſt dieſes der gewöhnliche Verlauf der Buße, daß ſie ſich im Sakramente der Buße vollendet, obwohl Gott auch ohne dieſes rechtfertigen kann. Man verſtehe mich übrigens nicht falſch, gleich als ob ich die Beicht nur als Nebenſache betrachte. Nein ſie iſt ein nothwendiger Theil des Sakramentes, nur zur Tugend, und von der iſt hier die Rede, rechnen ſie Manche nicht. Daß ſie aber auch zu ihr gehöre, das behaupten wir aus den angeführten Gründen.

2) Haben wir in dem Obigen im Allgemeinen die menſchliche Freithätigkeit im Bußproceß gezeichnet, ſo muß nun ebenſo die Gnadenthätigkeit dargeſtellt werden. Die zur Buße nothwendige göttliche Hülfe beſteht in der gratia actualis [1]), die in praeveniens, concomitans und subsequens eingetheilt wird, je nachdem die Gnade der Freithätigkeit vorhergeht, ſie begleitet oder ihr nachfolgt. Man nennt ſie sufficiens, wenn die göttliche Barmherzigkeit die Seele auf eine ſo milde, freundliche Weiſe begnadigt, daß man ihr Wirken kaum wahrnimmt; efficax, wenn die höchſte Güte mit einer ſo großen, wiewohl liebreichen Macht ſich ergießt, daß ſie in einem Augenblicke die Seele ganz mit Segnungen erfüllt. Paulus. Von dieſer gratia actualis, die, mit der menſchlichen Freithätigkeit vereinigt, auf die Rechtfertigung vorbereitet, iſt hier die Rede, wobei wir aber ein für allemal bemerken wollen, daß der Menſch auch zu den aus dem Gnadenſtande reſultirenden Handlungen eines divinum auxilium speciale bedürfe. Am Reinſten tritt die göttliche Thätigkeit in der Erweckung hervor. Mit ihr beginnt der Bußproceß, und ohne ſie würde der Sünder aus dem Zauberkreis der Sünde nicht heraustreten. Iſt aber die ganze menſchliche Tugendhaftigkeit von der Gnade getragen, ſo wird ſie ihr in der Erweckung nicht nur zuvorkommen, ſondern ſie auch im ganzen Bußproceß begleiten und ihr nachfolgen. Reue, Vorſatz, Beicht, Genugthuung, ſie alle ſind Produkte von Gnade und Freiheit.

3) Ueberblicken wir den ganzen Verlauf der Buße, ſo beginnt ſie mit der Erweckung, ſchreitet durch Gewiſſenserforſchung, Reue und Vorſatz zum Sündenbekenntniß fort und ſchließt ſich in der Genugthuung ab. Da der hl. Auguſtin, wie wir ſahen, die willige Uebernahme und Verrichtung von Bußwerken oder die Genugthuung von den übrigen Offenbarungen der bußfertigen Geſinnung, deren Brennpunkt

---

1) Cf. §. 48 die Note.

die Reue iſt, ſcheidet, ſo ſchlagen auch wir dieſes Verfahren ein und handeln dieſen Abſchnitt in zwei Capiteln ab, deren erſtes von der Reue, oder um ein umfaſſenderes Wort, das Gewiſſenserforſchung, Vorſatz ꝛc. in ſich ſchließt, zu wählen, von der Zerknirſchung, das zweite von der Genugthuung handelt.

B. Von der Buße im Beſondern.

Erſtes Kapitel.

Von der Zerknirſchung.

§. 108.

Die Erweckung.

1) Von der Finſterniß der Sünde geblendet und den Feſſeln des Laſters gebunden würde der Menſch nimmer ſeinen Blick aufwärts richten, wenn ihm nicht eine Stimme von Oben zurufen würde: Saulus, warum verfolgſt du mich. Die Gnade iſt es, die den Sünder weckt, ſei es, daß ſie wie das aufgehende Morgenroth ſanft auf die Augen des Schlafenden fällt, ſei es, daß ſie dem Blitze gleich Mark und Bein durchſchneidet und das Herz in ſeinen tiefſten Tiefen durchleuchtet. Das iſt jener Gnadenruf, von dem das Tridentinum ſagt, daß die, welche ihm beiſtimmen und mitwirken, ſich dadurch auf die Rechtfertigung vorbereiten.

Durch die Sünde nemlich hat ſich der Menſch von dem höchſten Gute abgewendet. Der Stimme der Creatur Gehör gebend hat er ſie zum Gott gemacht. Da nun die Urſache immer ſo wirkt, daß die Wirkungen ihr entſprechend ſind, auf ſie abzielen, ſo wird der Sünder durch alle ſecundären Urſachen immer wieder auf untergeordnete Güter hingewieſen. Soll er daher auf das höchſte Gut gelenkt werden, ſo kann dieſes nur durch eine Thätigkeit der primären Urſache, Gott, geſchehen.

Daß ſich alſo der Menſch zu Gott kehrt, wird dadurch bewirkt, daß ihn Gott zu ſich kehrt, ihn an ſich zieht. Es kann Niemand zu mir kommen, es ſei denn, daß ihn der Vater ziehe. Joh. 6, 44.

Dreierlei aber wirkt Gott, nach den Worten des hl. Bernhard, das Denken, das Wollen und das Vollbringen. Das Erſte geſchieht ohne uns, das Zweite mit uns, das Dritte durch uns. Denn indem er uns gute Gedanken einflößt, kommt er uns zuvor, indem er den böſen Willen ändert, verbindet er ſich denſelben durch Zuſtimmung, indem er der Zuſtimmung auch die nöthige Kraft verleiht, wird durch das Erſcheinen unſerer Handlung der im Innern Wirkende offenbar. Wir können doch nicht ſelbſt uns zuvorkommen. Wenn er aber Niemanden vorfindet, der gut iſt, ſo kann er auch Niemanden beſeligen, ohne ihm zuvorzukommen. Der Anfang der Umkehr kommt daher unſtreitig von Gott, und ſie beginnt weder durch uns, noch mit unſerm Zuthun. Allein Zuſtimmung und Ausführung erfolgen nicht ohne uns. Darum muß man ſich hüten, wenn man Solches unſichtbar mit ſich und in ſich vorgehen fühlt, daſſelbe weder dem eigenen Willen, der zu ſchwach iſt, noch einer göttlichen Nothwendigkeit, die es gar nicht gibt, zuzuſchreiben, ſondern allein der Gnade, von der der Herr überfließt. Sie wecket die Wahlfreiheit, indem ſie den Gedanken ſäet; ſie heilt, indem ſie die Geſinnung ändert; ſie ſtärkt, um zur That zu führen; erhält, um vor dem Abfall zu ſchützen; ſo jedoch, daß, was die Gnade für ſich begonnen hat, von beiden gemeinſchaftlich vollführt wird, und ſie zuſammen und nicht einzeln, zu gleicher Zeit und nicht nach einander, an der fortſchreitenden Entwicklung arbeiten. Die Gnade wirkt nicht dieſes, die Freiheit jenes, ſondern das Ganze vollführen ſie beide für ſich durch ihre beſondere Thätigkeit. Der freie Wille das Ganze und die Gnade das Ganze aber ſo, daß daſſelbe in jenem und durch dieſe zu Stande kommt [1]).

1) De grat. et lib. arb. c. 14.

Iſt es allerdings die höchſte Pflicht des Menſchen, den Ruf der Gnade nicht unbeachtet zu laſſen, ſo kann er ihn doch unbeachtet laſſen. Gerade darin beurkundet ſich die menſchliche Freiheit (obwohl es ein Mißbrauch derſelben iſt), daß der Herr zwar die Einwohner Jeruſalems um ſich ſammeln wollte, wie eine Henne ihre Jungen, aber ſie haben nicht gewollt. Der Sünder kann demnach dem Rufe von Oben ſein Ohr verſchließen, will er aber gerecht werden, ſo muß er ihm Gehör ſchenken und der Gnade mitwirken.

2) Wie der Sünder dadurch ſündhaft iſt, daß er Gott vergeſſen und verachtet hat, ſo beſteht der erſte Schritt der Umkehr darin, daß er wieder an Gott denkt. Durch das Licht der Gnade erleuchtet erblickt die ſündige Seele ihren Gott und Herrn. Das Gefühl der Nähe, der Gegenwart Gottes bringt ſie zu dem Ausrufe: Herr rede, dein Diener hört. Sie wird gläubig und hierin beſteht die Mitwirkung mit der Gnade, ſei es nun, daß der verlorene Glaube wieder gefunden, oder der todte wieder lebendig wird. Nicht der ganze Inbegriff des chriſtlichen Glaubens wird jetzt ſchon erkannt, meiſtens iſt es blos die eine oder andere Wahrheit, die aber in ihrem ganzen Gewichte gefühlt wird. Zuerſt iſt es der ſtrenge Richter, der von dem anvertrauten Pfunde Rechenſchaft fordert, der ſich der erſchütterten Seele zeigt, doch verbirgt ſich ihr der liebevolle Vater nicht, der den Sohn in die Welt hingab, um uns zu erlöſen. An letztere Wahrheit klammert ſich der Sünder mit aller Kraft an, ſie iſt ihm der Hoffnungsſtrahl, der ihn aufrichtet, an ihr entzündet ſich der erſte Funke der Liebe. So liegt in dem entſtehenden Glauben ſchon Furcht, Hoffnung, Liebe eingeſchloſſen. Es ſind dieſes die Erſtlinge, grünende Knoſpen, die vielmehr Vorzeichen von Früchten, als wirkliche Früchte ſind.

Daſſelbe Licht, das dem in Todesſchatten Sitzenden den Himmel öffnet und ihm die Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes offenbart und den Glauben erzeugt, erleuchtet auch

ſein eigenes Innere, zeigt ihm ſeine Unwürdigkeit und Verſunkenheit und erzeugt damit die Demuth, dieſe zweite Grundtugend [1]). Blickt der Glaube aufwärts zu Gott und holt er da Muth und Kraft und Begeiſterung, ſo blickt die Demuth auf ſich nieder und lernt da ihre Schwachheit und Gebrechlichkeit kennen. Spornt jener im Hinblick auf Gott die Freiheit an, ſo nimmt dieſe, im Hinblick auf ſich, ihre Zuflucht zur Gnade. Beides iſt gleich unerläßlich, und man verfolge das ſittliche Leben bis in die höchſten myſtiſchen Zuſtände, der granitne Grund verliert ſich nimmer. So ſagt der Herr zu der hl. Katharina von Siena: weißt du, Tochter, wer du biſt und wer ich bin? Selig biſt du, wenn du dieſe zwei Dinge weißt. Denn du biſt jene, die du nicht biſt, ich aber bin, der ich bin [2]).

§. 109.

Gewiſſenserforſchung.

1) Erkennt der Erweckte im Allgemeinen demuthsvoll, daß er von Gott abgeirrt und tief geſunken ſei, ſo handelt es ſich jetzt um eine genaue, ins Einzelne eingehende Selbſt-

1) Ad secundum dicendum, quod sicut ordinata virtutum congregatio per quandam similitudinem aedificio comparatur: ita etiam illud, quod est primum in acquisitione virtutum, fundamento comparatur, quod primum in aedificio jacitur. Virtutes autem vere infunduntur a Deo. Unde primum in acquisitione virtutum potest accipi dupliciter. *Uno modo* per modum removentis prohibens; et sic humilitas primum locum tenet; in quantum scil. expellit superbiam, cui Deus resistit, et praebet hominem subditum et patulum ad suscipiendum influxum divinae gratiae, in quantum evacuat inflationem superbiae. Unde dicitur Jacobi 4, 6, quod Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam. Et secundum hoc humilitas dicitur spiritualis aedificii fundamentum. *Alio modo* est aliquid primum in virtutibus directe, per quod scil. jam ad Deum acceditur. Primus autem accessus ad Deum est per fidem, secundum illud hebr. 11, 6: Accedentem ad Deum oportet credere. Et secundum hoc fides ponitur fundamentum nobiliori modo, quam humilitas. Thom. 2. 2. 161. a 5. ad 2.

2) Pösl, ihr Leben S. 48.

kenntniß. Denn mannigfach iſt die Kenntniß des Menſchen, keine aber iſt beſſer, als jene, durch die er ſich ſelbſt kennen lernt. Er erfährt da, was er war, was er durch ſeine Schuld iſt, und was er durch die Gnade ſein kann und ſoll. Erlangt wird ſie durch eine unter dem Beiſtande Gottes vor ſich gehende ſorgfältige Durchforſchung der geheimſten Falten des Herzens und des ganzen vergangenen Lebens, mit einem Worte durch die Gewiſſenserforſchung.

Wird der tiefgeſunkene Todſünder ſein Augenmerk anfänglich beſonders auf die ſchweren und großen Sünden richten und läßliche nur inſofern berückſichtigen, als ſie ihm die nächſte Veranlaſſung zum Falle wurden, ſo kann und darf es dabei nicht bleiben. Wie jede Tugend, ſo vervollkommnet ſich auch die Gewiſſenserforſchung. Das Gewiſſen wird zarter; von dem Roſte der Sünde gereinigt, macht ſich, wie auf einem reinen Spiegel, der feinſte Fleck bemerklich. Der voranſchreitende Büßer wird daher mit derſelben Aengſtlichkeit und Sorgfalt kleinen Veruntreuungen im Dienſte Gottes nachſpüren, wie er anfänglich die Todſünden aufſuchte [1]. Auf der dritten Stufe endlich, auf der man ſich von jedem Verlangen nach den Geſchöpfen frei zu machen ſucht, wird man ſich beſtreben, auch die nach dieſer Seite hin verlangenden Neigungen kennen zu lernen, nicht weil ſie an ſich ſündhaft ſind, ſondern weil Gefahr vorhanden iſt, daß durch ſie das Herz verweltliche und dadurch zum Fall in läßliche Sünden vorbereitet werde. Zudem wird ſich bei den nach Vollkommenheit Ringenden die Gewiſſenserforſchung nicht nur auf die böſen, ſondern auch guten Handlungen erſtrecken, ſofern ſie ihr ganzes Thun und Laſſen in dieſer Uebung auf Gott beziehen und darnach beurtheilen und abwägen [2].

---

1) Beſonders nehme man auf jene läßlichen Sünden Bedacht, die mit Ueberlegung begangen werden, oder welche dem Nächſten zum Anſtoß gereichen.

2) Einen trefflichen Beichtſpiegel für frömmere Seelen enthält die Philothea des hl. Franz Sales l. 5. c. 4.

2) Durch die Gewiſſenserforſchung wird das Verderben der Natur bis auf ſeine leiſeſten Spuren offenbar. Man lernt die Verſuchungen und die menſchliche Schwachheit, die Argliſt des Böſen und ſeine Schleichwege kennen. Und iſt der Satz wahr, daß Erfahrung die beſte Lehrmeiſterin iſt, ſo kann ſich Jeder ſelbſt aus der Vergangenheit Rath für die Zukunft holen. Ebenſo wird aber auch der Einfluß der göttlichen Gnade auf das Herz und ihr geheimes Walten offenbar und dadurch jenes zarte Mitwirken ermöglicht, das wir ſo oft an den Heiligen bewundern müſſen. Die fleißige und ſorgfältige Gewiſſenserforſchung iſt darum auch die beſte Schule für die Bildung des Gewiſſens. Durch dieſe Uebung geſchärft wird es der Magnetnadel gleich durch die kleinſte Abweichung von Gott beunruhigt werden, die leiſeſte Regung der Gnade bemerken und zu ſeinem Heile benützen. Je öfter daher das Gewiſſen erforſcht wird, deſto beſſer. „Prüfe dein Leben in täglichem Durchgang, mahnt Bernhard, habe Acht, wie viel du voran oder zurück kommſt, welche Sitten, welche Begierden du habeſt, wie ähnlich oder unähnlich du Gott ſeieſt, wie nahe oder ferne von ihm, nicht durch örtliche Räume, ſondern durch des Herzens Neigungen.“

3) Will man ſich zu benanntem Geſchäfte anſchicken, ſo wähle man als die beſte Zeit den Abend. Zuerſt erwäge man alle Wohlthaten und Gnaden, die uns Gott während des Tages ertheilt. Es wird dadurch die Häßlichkeit der Sünde und unſer Undank in ein helleres Licht geſetzt und der Vorſatz der Beſſerung kräftiger. Auf dieſes folgt die Bitte um Erleuchtung. Wie der hl. Auguſtinus im Geiſte der Demuth zu Gott rief: Herr möchte ich Dich erkennen und möchte ich mich erkennen, ſo bitte Jeder. Fehlt nemlich der Lichtſtrahl von Oben, ſo iſt es dunkel in unſerem Herzen, wir werden unſere Sünden nicht genug erkennen, und wenn ſie roth wären wie Scharlach. Leicht möchte einer mit jenem Biſchofe von Laodicäa ſprechen: ich bin reich und wohlhabend und bedarf keines

Dinges, da du doch elend und armſelig und dürftig und blind und nackt biſt. Apocal. 3, 17. Bei der Erforſchung ſelbſt gehe man langſam und bedächtig zu Werke. Jenen, welche dieſes Geſchäft nur ſo obenhin abmachen, ſo zu ſagen die Blätter des Unkrauts betrachten, um die Wurzel aber unbekümmert ſind, liegt wenig an ihrem Seelenheil. Fehlt es an einer ſoliden Grundlage, genauer Selbſtkenntniß, wie iſt da ein feſter Weiterbau, gründliche Reue und Beſſerung möglich? Beſonders achte man auf den Stolz und die dahin gehörenden Fehler, da es zum Weſen dieſer Sünde gehört, ihre ſündhafte Natur zu verdecken.

§. 110.

Entſtehung der Reue.

1) Wie aus der Dämmerung, mit der ſchwindenden Finſterniß, ein Gegenſtand um den andern immer deutlicher hervortritt, ſo tritt bei ſorgfältiger Gewiſſenserforſchung Sünde um Sünde vor das Auge der Seele. Sünden, die tief verſchüttet lagen unter dem Leichtſinn und Weltleben, ſie kommen anklagend aus dem Grabe hervor. Da bewährt es ſich zum erſtenmal, daß das Reich Gottes dem Sauerteige gleicht, denn es gährt und treibt und läßt dem Sünder keine Ruhe, bis er ſich in ſeiner ganzen Sündhaftigkeit erkennt. Nicht immer wird aber ſolche Erforſchung der Reue vorhergehen, da ſchon eine allgemeine und verworrene Kenntniß ſeines Zuſtandes zu ihrer Entſtehung genügt. Ja ſchon mit dem Moment der Erweckung wird Unruhe und Schrecken den Sünder befallen. Das iſt ihr Anfang, obwohl wir dieſem Schrecken, dieſer Unruhe, den Namen Reue nicht geben können, ſondern ihn lieber Schuldgefühl nennen. Denn zwiſchen dieſen „Gewiſſensſchrecken" und der Reue, oder zwiſchen dem lutheriſchen und katholiſchen Begriff der Reue, beſteht ein weſentlicher Unterſchied. Jene, die Reue nach lutheriſcher Lehre, iſt gar kein

ſittlicher Akt und Luther hat vollkommen recht, wenn er ſagt, daß ſich der Menſch in dieſem Zuſtande ganz paſſiv verhalte [1]). Man fordere einmal ſein Gewiſſen auf, es ſoll uns Vorwürfe machen, man fordere es auf, es ſoll uns keine machen, ob es gehorcht? Die Vorwürfe des Gewiſſens ſind kein Willens- und darum auch kein ſittlicher Akt. Dieſen Begriff des Schuldgefühls hat aber Luther dem der Reue ſubſtituirt [2]). Die Kirche hingegen erklärt die Reue für eine ſittliche Handlung und da zu jeder ſolchen Handlung eine Willensthätigkeit gehört, ſo muß der Menſch, aber auf dem Grunde der Gnade, dieſelbe erwecken. Das ſcheint uns die Urſache, warum bis auf den heutigen Tag ſich die Proteſtanten von der fixen Idee nicht losſagen können, die Lehre der Kirche von der Reue ſei pelagianiſch. Verwechſelt man Schuldgefühl mit Reue und liegt das erſtere außer dem Bereich des Willens, ja dann muß freilich die Kirche dem Pelagianismus huldigen, wenn ſie vom Erwecken der Reue, von der Reue als ſittlicher That ſpricht, aber noch einmal: Erwachen des Schuldgefühls und Erwecken der Reue ſind zwei verſchiedene Dinge. Das erſtere erwacht oft ohne und wider unſern Willen, die letztere wird blos durch unſern von der Gnade [3]) geſtärkten Willen erweckt.

---

1) Cui dogmati (dem Lutheriſchen von der Reue nemlich) tria veluti paradoxa adjungunt. Primum contritionem non esse liberam, sed coactam et extortam; immo non esse actionem, sed meram passionem: non enim homo se ipse conterit, ut ipsi dicunt, sed Deus est, qui eum conterit malleo legis et minarum. Bellarmin de controv. l. 2. de poent. c. 2.

2) Man vergleiche Möhlers Symbolik. Wenn dieſer Theologe den vorliegenden Gegenſtand auch nicht von unſerer, der moraliſchen Seite, faßt, ſo wird man doch finden, daß unſere Auffaſſung in vollem Einklang mit dem dort Geſagten ſteht.

3) Si quis dixerit, sine praeveniente spiritus sancti inspiratione, atque ejus adjutorio, hominem credere, sperare, diligere aut poenitere posse, sicut oportet, ut ei justificationis gratia conferatur, anath. sit. Trdt. sess. 6. cap. 16. can. 3.

Doch gehen wir auf die Geneſis der Reue ein. Wie wir gehört, kommt Gott dem Sünder mit ſeiner Gnade zuvor und aus dem Mitwirken mit derſelben entſteht der Glaube, der Furcht und Liebe in ſich ſchließt. Das iſt der Grund, aus dem die Reue herauswächst. Iſt es der Glaube an den gerechten und heiligen Herrn, welcher das Herz mit Furcht und Abſcheu vor der Sünde erfüllt, ſo iſt es der Glaube an den barmherzigen und gnädigen Gott, aus welchem Hoffnung und Liebe ihre Nahrung ziehen. Wie aber jener Glaube, welcher Gott blos als Richter erkennt, ein irriger iſt und als Frucht Verzweiflung erzeugt, ſo iſt der Glaube, welcher in Gott nichts als Barmherzigkeit und Gnade ſieht, nicht minder irrig und führt zu jener verwerflichen Sentimentalität, die es zu keiner Verabſcheuung der Sünde bringt. So ſoll denn im Sünder Furcht und Hoffnung, Abſcheu und Liebe vereint ſein, und aus dieſer Vereinigung, in welcher die Furcht durch die Liebe gemildert und die Liebe durch die Furcht den gehörigen Ernſt bekommt, entſteht die Reue. Ihre Entſtehung darf übrigens nicht ſo gedacht werden, als ob zuerſt die Furcht den Sünder halb zur Verzweiflung bringe und alsdann die aufkeimende Liebe ihm vom letzten Schritte abhalte. Nein, beide ſind aufs Innigſte mit einander verwoben und beide wachſen bei naturgemäßer Entwicklung in gleichem Verhältniſſe heran, ſo daß je tiefer das Bewußtſein der Sündhaftigkeit uns von Gott trennt, deſto mehr die Liebe uns wieder vereinigt, und je mehr das Gefühl der Strafwürdigkeit uns peinigt, deſto mehr die Hoffnung auf Vergebung uns tröſtet [1]).

---

1) Respondeo dicendum, quod in virtutibus non attenditur ordo temporis quantum ad habitus; quia cum virtutes sint connexae... omnes simul incipiunt esse in anima: sed dicitur una earum esse prior altera ordine naturae, qui consideratur ex ordine actuum, secundum scilicet quod actus unius virtutis praesupponit actum alterius virtutis. Thom. 3. 85. a 6.

Dieſes Trennen und Vereinigen iſt aber kein unwillkürlicher Akt des urtheilenden und vollziehenden Gewiſſens, ſondern des Willens. Die durch den Glauben erleuchtete Vernunft ſtellt dem Sünder Gott vor Augen, zeigt ihm, daß er ihn durch ſein Thun beleidigt, und fordert nun, er ſoll es betrauern und beklagen. Oder, um ja die Gnade nicht in Hintergrund zu drängen, ſie mahnt den Willen, daß, weil er Gott, das höchſte Gut verachtet, er dieſes ſchmerzlich betraure und ſein Thun verabſcheue; ſie ſagt ihm: du haſt dich von Gott losgeriſſen, wie jede Trennung, ſoll auch dieſe einen Schmerz hervorrufen und zwar den größten, dann bereueſt du. Stimmt der Wille der Mahnung der Gnade zu, ſo wird er mittelſt ihrer dieſen Schmerz erzeugen, der wie bemerkt ſeine natürliche Unterlage in der Trennung von Gott hat. Denn jede Trennung deſſen, was naturgemäß zuſammengehört, verurſacht, wenn dieſe Trennung zum Bewußtſein kommt, Schmerz, wie auch jedes Verlangen nach einer noch nicht vollzogenen Vereinigung ſchmerzlich iſt [1]).

2) Aus dem Geſagten ergibt ſich, daß nur jene Gemüthsſtimmung den Namen Reue verdient, die auf die angeführte Weiſe aus Furcht und Liebe entſteht. Furcht und Liebe iſt nun aber entweder Menſchenfurcht und Weltliebe, oder aber Gottesfurcht und Gottesliebe. Jener Schmerz und Abſcheu über die Sünde, welcher ſeinen Grund blos in Menſchenfurcht und Weltliebe hat, darum jedes übernatürlichen Beweggrundes baar und ledig iſt, bildet die natürliche Reue. Sie hat für die Rechtfertigung keine Bedeutung, daher iſt auch nicht weiter von ihr die Rede. Man darf auch nicht glauben, ſie könne ſich allmählig zur übernatürlichen Reue ſteigern, denn es beſteht zwiſchen ihnen kein quantitativer,

1) Nicht leicht wird dieſer Schmerz anderswo ſo zerreißend geſchildert, als in Gottfrieds Triſtan und Iſolde. Da ich das Buch wirklich nicht zur Hand habe, kann ich auch nicht genauer citiren.

ſondern qualitativer Unterſchied. Die Weltliebe iſt weſentlich von der Gottesliebe verſchieden (daſſelbe gilt von der Menſchenfurcht) und wird daher nie zur Gottesliebe werden, außer mit Aufgeben ihres Weſens.

Geht dagegen der Schmerz über die Sünde aus Gottesfurcht und Gottesliebe hervor, iſt alſo der Beweggrund ein übernatürlicher, ſo heißt man dieſe Reue übernatürlich. Da aber die Gottesfurcht eine doppelte iſt, eine knechtiſche und eine kindliche [1]), ſo gliedert ſich hienach die übernatürliche Reue in die vollkommene und unvollkommene. Bei der unvollkommenen Reue herrſcht die Furcht vor dem göttlichen Strafgerichte vor, die aber die Liebe nicht ausſchließt. Bei der vollkommenen Reue dagegen hat die mit der kindlichen Furcht verbundene Liebe das Uebergewicht. Die unvollkommene Reue hat mehr ſich ſelbſt und die Beſtrafung der Sünde im Auge, die vollkommene betrauert mehr die Beleidigung Gottes und die Trennung von ihm. Auch in den Wirkungen ſind ſie von einander verſchieden. Die vollkommene Reue, wenn ſie mit dem Verlangen nach dem Empfange des Sakramentes verbunden iſt [2]), bewirkt nach der K.V. von Trient Sündenvergebung. Denn die Sünde wird auf demſelben Wege zerſtört, auf dem ſie erzeugt wurde. Durch ungeordnete Liebe des Herzens entſteht ſie aber, darum wird ſie auch durch einen Schmerz, der in der geordneten Gottesliebe ſeinen Urſprung hat, aufgehoben. Die unvollkommene Reue aber, wenn ſie den Willen zum Sündigen ausſchließt, bereitet auf die Rechtfertigung vor [3]). Man beachte den Beiſatz, wenn ſie den

---

1) Cf. den 3. Abſchnitt.

2) Docet praeterea, etsi contritionem hanc aliquando charitate perfectam esse contingat, hominemque Deo reconciliare, priusquam hoc sacramentum actu suscipiatur; ipsam nihilominus reconciliationem ipsi contritioni, sine sacramenti voto, quod in illa includitur, non esse adscribendam. Trdt. sess. 14. c. 4.

3) Illam vero contritionem imperfectam, quae attritio dicitur, quoniam

Willen zum Sündigen ausſchließt, wohl. Wie angegeben, hat der eine unvollkommene Reue, welcher die Sünden aus Furcht vor dem Strafgerichte Gottes bereut, ſie bewegt ihn hauptſächlich zum Schmerz. Iſt es nun blos die Furcht, ſo kann, da die Furcht den Willen nicht aufhebt [1]), der Wille eines ſolchen Büßers innerlich noch an der Sünde haften.

3) Die wahre übernatürliche Reue iſt alſo immer von der Liebe tingirt, das aber geht aus dem Bisherigen noch nicht klar hervor, wie die Liebe in der Reue (des Todſünders) enthalten ſei. Weſenhaft kann ſie nicht in ihr ſein, ſonſt wäre der Büßer gerechtfertigt vor der Rechtfertigung, ſie wird daher nur an der Natur derſelben participiren. Es iſt, ſagt Franz Sales, nicht ſelten der Fall, daß die Reue, ob auch vollkommen, dennoch nicht das eigentliche Weſen der Liebe, ſondern blos die Kraft derſelben enthält. Ein Beiſpiel mag dir dieß begreiflicher machen. Du weißt, daß der Magnet die Eigenſchaft hat, das Eiſen an ſich zu ziehen und mit ihm ſich zu vereinigen. Gleichwohl ſehen wir, daß ein von dem Magnet beſtrichenes Eiſen, ohne weder ſelbſt Magnet zu ſein, noch deſſen Natur zu haben, ſondern blos, weil es die Eigenſchaft und anziehende Kraft deſſelben empfing, nicht minder das Eiſen anzieht, und mit einem andern Eiſen ſich vereinigt. So beſitzt auch die vollkommene Reue, ohne das eigentliche Weſen der Liebe zu haben, dennoch die Kraft und Eigenſchaft derſelben, ihre vereinigende Regung nemlich, die unſere Herzen zu dem göttlichen Willen zurückführt und ſie mit demſelben vereinigt.

Fragſt du mich etwa, worin der Unterſchied zwiſchen dieſer vereinigenden Regung der Buße und dem eigentlichen

---

vel ex turpitudinis peccati consideratione, vel ex gehennae et poenarum metu communiter concipitur, si voluntatem peccandi excludat, cum spe veniae; declarat, non solum non facere hominem hypocritam, et magis peccatorem, verum etiam donum dei esse, et spiritus sancti impulsum, non adhuc quidem inhabitantis, sed tantum moventis, quo poenitens adjutus viam sibi ad justitiam parat. Trdt. l. c.

1) Cf. §. 46.

Wirken der Liebe beſteht? Mein Theotimus! das eigentliche Wirken der Liebe beſteht freilich in einer vereinigenden Regung, aber in einer Regung aus Wohlgefallen. Die vereinigende Regung aber, in welcher die Reue beſteht, entſteht nicht aus Wohlgefallen, ſondern aus Mißfallen, aus Wehmuth, aus dem Verlangen genug zu thun, und ſich mit Gott zu verſöhnen. Inſofern alſo dieſe Regung vereinigt, hat ſie die Eigenſchaft der Liebe; inſofern ſie bitter und ſchmerzlich iſt, die Eigenſchaft der Buße; mit Einem Worte, ſie iſt ihrer Natur nach eine wahre Regung der Buße, eine Regung jedoch, welcher die Kraft und vereinigende Eigenſchaft der Liebe einwohnt.

Ebenſowenig darf man ſich wundern, daß die Kraft der Liebe in der Reue geboren wird, noch ehe die Liebe ſelbſt darin erzeugt iſt. Sieht man doch auch, daß wenn die Sonnenſtrahlen ſich auf einem Spiegelglaſe brechen, die Hitze, welche eine Kraft und natürliche Eigenſchaft des Feuers iſt, ſich allmählig ſo gewaltig darauf vermehrt, daß es anfängt zu brennen, ehe es noch wirkliches Feuer hervorbrachte, wenigſtens ehe man dieſes Feuer wahrgenommen hat.

Erweckt nemlich der heilige Geiſt in unſerm Erkenntnißvermögen die Betrachtung der Größe unſerer Sünden, inſofern wir durch dieſelben die allerhöchſte Güte beleidigt haben, und brechen ſich die Strahlen ſeines Lichtes kraft der Erwägung dieſer Erkenntniß in unſerem Willen, ſo wächst die Reue allmählig ſo ſtark und es entfacht ſich eine große Gluth der Sehnſucht, ein Verlangen zu Gott zurückzukehren, welches ſich ſo mächtig vermehrt, daß es glüht und vereinigt, noch ehe die Liebe eigentlich erzeugt iſt; dieſe Liebe jedoch entzündet ſich dann auch gleich einer heiligen Flamme im nemlichen Augenblicke unmittelbar. Denn nimmermehr gelangt die Reue bis dahin, daß ſie das Herz entflammt und mit Gott vereinigt, worin ihre höchſte Vollkommenheit beſteht, es ſei denn, ſie werde ganz in Feuer und Flamme der Liebe verwandelt [1]).

1) Von der Liebe Gottes l. 2. c. 20.

Man ſieht, der heilige Biſchof von Genf anerkennt einen Unterſchied zwiſchen der Liebe wie ſie ſich im Stande der Buße und der Gnade findet und weist ihre Verſchiedenheit pſychologiſch nach. Die Liebe iſt ihm in der Reue in ihren Wirkungen, im Stand der Gnade weſenhaft. Damit bricht er ab und wir müſſen nun der Urſache deſſen nachſpüren. Die Unterſcheidung der Gnade in habitualis und actualis gibt den nöthigen Aufſchluß. Beide Namen bezeichnen eine und dieſelbe Gnade. Die habituelle aber ſetzt in der Seele eine andauernde Beſchaffenheit, einen übernatürlichen Zuſtand. Produkt dieſes Zuſtandes iſt die Charitas, und zwar ebenfalls als eine andauernde, ſtehende Gemüthsbeſchaffenheit. Die gratia actualis aber iſt eine vorübergehende Berührung unſerer Seele durch Gott. Weil ſie dem Weſen nach von der gratia habitualis nicht verſchieden iſt, ſo wird ſie auch dieſelbe Liebe erzeugen, aber nicht als zuſtändlich, ſondern blos vorübergehend. Es finden ſich nur die Wirkungen der Liebe, wie Franz Sales ſagt, aber ſie ſelbſt iſt es nicht; die Seele wird vom Magnet nur beſtrichen, aber nicht ſelbſt Magnet. Durch die g. habitualis hingegen erhält ſie die Natur des Magnets, die Uebernatur. Der Empfang der letztern iſt regelmäßig mit dem Empfang des Sakramentes verknüpft. Kann dieſes jedoch nicht empfangen werden, ſo erſetzt, wie bei der Begierdetaufe, das Verlangen den ſakramentalen Empfang. Der durch die g. actualis erzeugte Schmerz hat die Selbſtſucht zerſtört und gebrochen; das Sehnen findet bei Gott Erhörung, Reue und Liebe verſchmelzen ſich, und in dem Augenblick, wo dieſes geſchieht, rechtfertigt die Reue. Dieſes iſt der Sinn der zuletzt angeführten Worte des Biſchofs.

§. 111.

Weſen und Eigenſchaften der Reue.

Die Reue iſt ein Schmerz der Seele und eine Verabſcheuung der begangenen Sünden, mit dem Vorſatze, ferner nicht mehr zu ſündigen [1]).

1) Nach dem an die Spitze geſtellten Satze beſteht die Reue in einem Schmerze, welcher den in jeder Sünde gegen Gott ſich auflehnenden und verhärteten Eigenwillen zerreibt und zermalmt. Dieſer Schmerz iſt aber häufig ein doppelter. Der eine, in welchem die eigentliche Reue beſteht, wurzelt im Willen und iſt nicht Anderes, als das Mißfallen an der Sünde und die Trauer über die Beleidigung Gottes. Der andere ruht in der Sinnlichkeit und wird von dem erſteren meiſtens dadurch verurſacht, daß ſich die überſtrömende Fülle des Schmerzes über die niedern Seelenkräfte ergießt, oder aber er iſt auch freiwillig durch den Büßer hervorgerufen. Dieſer ſinnlich empfundene Schmerz gehört zwar nicht zum Weſen der Reue [2]), denn es gibt eine wahre Reue ohne Thränen und Thränen ohne wahre Reue, doch verſäume man es nicht, ihn hervorzurufen, wenn man es kann. Hat die Sinnlichkeit an der Sünde Theil genommen, ſo nehme ſie auch an der Buße Theil [3]).

---

1) Trdt. sess. 14. c. 4.

2) Non requiritur dolor sensibilis; sufficit enim intellectivus: qui cum sit internus ac spiritualis, scrupulosi non facile debent angi, quasi sine dolore accedant ad sacramentum, eo quod nullum sentiant. Liguori l. 6. tr. 4. c. 1. dub. 2. 11.

3) Wie wenig Proteſtanten die katholiſche Lehre verſtehen, beweiſt folgende Aeußerung Stäudlins: „Die Verderbtheit der jeſuitiſchen Moral überhaupt erhellt endlich noch aus ihrer Lehre von Reue und Beſſerung ... Es ſei hinreichend, wenn man mit aller Anſtrengung keinen aufrichtigen Schmerz, (Empfindung des Schmerzes, wie Stäudlin 2 Linien oben ſelbſt ſagt) über ſeine Sünden in ſich erregen könne, ſo müſſe man ihn durch den Willen, ihn zu haben,

Der zweite weſentliche Beſtandtheil der Reue iſt der Abſcheu über die Sünde. Es wird nemlich zur Reue nicht nur die Bitterkeit des Herzens, ſondern auch ein wahrer Haß der Sünde erfordert. Wie der Wille nur dann das Gute liebt, wenn er nach ihm ſtrebt, ſo flieht und betrauert er das Böſe nur dann wahrhaft, wenn er es haßt. Nach Franz Sales gibt es aber Büßer, die die Neigung zur Sünde beibehalten. Sie faſſen den Vorſatz, nicht mehr zu ſündigen, aber dieſes geſchieht nur mit einem gewiſſen Bedauern, daß ſie ſich dadurch des Vergnügens der Sünde berauben müſſen. Gerne möchten ſie ſündigen, wenn nur nicht die Verdammung zu fürchten wäre. Wie nun eine ſolche Neigung zur Todſünde der Liebe entgegen iſt und die Reue aufhebt, ſo ſind, nach der Bemerkung deſſelben Heiligen, ſolche Neigungen zur läßlichen Sünde geradeſo der Gottſeligkeit entgegen. Sie machen den Geiſt ſchlaff, berauben ihn der göttlichen Tröſtungen, öffnen das Herz den Verſuchungen, und obwohl ſie der Seele nicht den Tod bringen, ſo verurſachen ſie ihr doch ſchwere und gefährliche Krankheiten [1]). So weſentlich alſo der Reue der Schmerz iſt, ſo weſentlich der Abſcheu, und wie der Schmerz des Willens hinreichend iſt, ſo auch der Abſcheu des Willens. Denn das iſt Thatſache, daß, wenn der Wille die Sünde auch verabſcheut, die Sinnlichkeit, ſo lange ſie nicht reines Organ des Willens iſt, immer noch nach ihr gelüſten kann und wird.

Betrachten wir noch das Verhältniß dieſer zwei Beſtandtheile der Reue zu einander, ſo wird der Abſcheu das Erſte ſein, der den Schmerz zur Folge hat, da man das nicht betrauert, an was man ein Gefallen hat.

---

erſetzen und wenigſtens mit dem Munde (?) ſich als Sünder bekennen." St. S. 500. Zwiſchen dem äußerlich mit dem Munde bekennen und der ſinnlichen Empfindung ſteht noch ein drittes, der dolor intellectivus. Den haben die Jeſuiten gefordert. Muß man aber, um ihnen Eines anhängen zu können, ihre Lehre ſo verdrehen, wahrhaftig, dann muß die Verderbtheit nicht arg ſein.

1) Philothea I. 7 u. 22.

2) Die Kirche verlangt von der wahren Reue, daß ſie innerlich, über Alles, allgemein und übernatürlich ſei. Da von der übernatürlichen Reue bereits die Rede war, erübrigt uns noch von den andern Eigenſchaften derſelben zu ſprechen.

Wie ſchon bemerkt, kann der Schmerz ein doppelter ſein, ein im Willen haftender und die ſinnliche Empfindung ergreifender, der ſich gewöhnlich in Thränen offenbart. Dieſer letztere allein genügt nicht. Jene Reue, welche blos in Ableſung eines Reuegebetes oder Thränen beſteht, iſt keine innerliche, d. h. gar keine Reue.

Wenn als zweite Eigenſchaft gefordert wird, die Reue ſei über Alles, ſo gilt dieſes wieder von dem im Willen wurzelnden Schmerz. Dieſer muß, wenn er ein wahrhaft reuiger ſein ſoll, jeden andern Schmerz übertreffen. Beſteht nemlich die Sünde darin, daß man das Geſchöpf mehr liebt als den Schöpfer, ſo muß der die Sünde zermalmende Schmerz darin beſtehen, daß die Abkehr von Gott mehr beklagt wird, als jedes andere Uebel. Es tritt uns hier wieder bei aller Verwandtſchaft die Verſchiedenheit von Liebe und Reue entgegen. Weil ſich die Worte des P. Frassen. t. 10. p. 534, nicht ſo prägnant überſetzen laſſen, wollen wir ſie in lateiniſcher Sprache herſetzen: charitas tendit in Deum per modum consecutionis, ut summum bonum; contritio vero per modum fugae, quatenus homo detestatur peccatum, ut summum malum, utpote Deo oppositum. Was aber die ſinnliche Empfindung des Schmerzes betrifft, ſo kann und ſoll dieſe nicht über Alles ſein. Sie ſoll es nicht ſein, weil dieſes der Pflicht, ſein Leben zu erhalten, widerſtreiten könnte [1]. Wenn daher der heilige Franciscus von Aſſ. durch allzuhäufige Thränen über ſeine Sünden beinahe das Augenlicht verlor, ſo war er den ihn darüber Zurechtweiſenden Gehorſam ſchuldig. Er wird

1) Thom. suppl. q. 3. a 2.

aber auch ſelten ein größter werden, denn, wie wir gehört haben, entſteht er dadurch, daß ihn der Büßer durch einen Willensakt hervorruft, oder daß die Ergriffenheit der höheren Vermögen die niederen in's Mitleid zieht. Da aber, um von dem letzteren zuerſt zu reden, die ſinnliche Empfindung dem Körper näher ſteht und für ſeine Eindrücke empfänglicher iſt, ſo wird der von körperlicher Verletzung herrührende Schmerz die ſinnliche Empfindung mehr afficiren, als der aus den höhern Vermögen auf ſie überſtrömende, dieſer alſo nicht über Alles ſein. Was aber das Befehlen betrifft, ſo vergeſſe man nicht, daß der Wille die Sinnlichkeit nicht auf eine deſpotiſche, ſondern königliche Weiſe regiert [1]), ſie ihm alſo nicht ad nutum folgt. Deßwegen kann es auch geſchehen, daß der Wille gar keinen ſinnlichen Schmerz verurſachen kann, was aber, wie angegeben, auch nicht nothwendig iſt. Denn nie verlangt die Kirche von ihren Kindern das Unmögliche. Kann hingegen der im Willen wurzelnde Schmerz nie zu groß ſein, ſo wenig als die Liebe, ſo folgt daraus noch gar nicht, daß ein Büßer ein Kopfhänger ſein müſſe, ſondern vielmehr das, was Auguſtin verlangt: der Büßer traure immerdar und freue ſich über die Trauer [2]). Dieſe Freude, welche über die wahrhafte Reue entſteht, vermindert darum die Reue ſelbſt nicht, ſteigert ſie vielmehr, wie die Freude über die Erwerbung von Kenntniſſen die Lernbegierde mehrt, wohl aber wird ſie auf die ſinnliche Empfindung mildernd einwirken [3]).

Die Reue muß ſich über alle Sünden erſtrecken, oder allgemein ſein. Da jede Sünde eine Verhärtung des ſich gegen Gott auflehnenden Eigenwillens iſt, ſo muß auch durch die Reue dieſer Wille gebrochen und zermalmt werden, und

---

1) Cf. §. 46.

2) De vera et fals. poenit. c. 13.

3) Ad primum ergo dicendum, quod gaudium saeculi impeditur per dolorem contritionis; non autem gaudium quod de Deo est; quia habet ipsum dolorem pro materia. Thom. suppl. q. 4. a 2. ad 1.

zwar nicht blos nach einer Seite hin, ſondern allſeitig. Dieſes verſteht ſich übrigens ſo von ſelbſt, daß wir ſtatt alles Weitern nur den Ausſpruch der zweiten allgemeinen Kirchenverſammlung im Lateran c. 22 anführen. „Es leuchtet ein, heißt es daſelbſt, daß es eine verkehrte Buße iſt, wenn man mit Vernachläßigung der andern Sünden nur Eine bereut.... Darum ſtehet geſchrieben: wer das ganze Geſetz beobachtet, übertritt es aber nur in Einem, macht ſich aller ſchuldig, in Beziehung nemlich auf das ewige Leben. Denn der, welcher in einer Sünde verharrt, wird die Schwelle des ewigen Lebens ſo wenig betreten, als der, welcher ſich in allen Sünden gewälzt hat."

Die Frage iſt übrigens öfters ventilirt worden, ob, um gerechtfertigt zu werden, jede einzelne Sünde einzeln und insbeſondere bereut werden muß. Die meiſten und angeſehenſten Auktoritäten [1]) verneinen es, wie es ſich auch ſonſt nachweiſen läßt. Wie möchte ein Gewohnheitsſünder, der früher die Sünden wie Waſſer hineintrank, plötzlich gerechtfertigt werden, wenn er jede einzelne Sünde zuvor hätte einzeln bereuen müſſen, und doch wurde Magdalena und der Schächer am Kreuz begnadigt. Und wird nicht die Reue im Allgemeinen, wenigſtens virtuell, die Bereuung jeder einzelnen Sünde in ſich ſchließen [2])? Um eine vollſtändige und rechtmäßige Beicht abzulegen, müſſen jedoch die Sünden im Einzelnen bereut werden, und da haben die

---

1) Nec tamen hac in re desperent fideles de summa dei bonitate et clementia; is enim, quum nostrae salutis cupidissimus sit, nullam moram ad tribuendam nobis veniam interponit, sed peccatorem paterna caritate complectitur, simul atque ille se collegerit, et universe peccata sua detestatus, quae deinde alio tempore, si facultas erit, singula in memoriam reducere (i. e. ad confitendum) ac detestari in animo habeat, ad Dominum se converterit. Catech. rom. p. 2. c. 5. q. 30.

2) In contritionis motu subitaneo, quamvis non actualiter distinctio inveniri possit, tamen invenitur secundum quod singula peccata ordinem habent ad *illud*, de quo in illa contritione generali contrito dolendum occurrit, scilc. de offensa dei. Thom. in 4 dist. 17. q. 2. a 3.

nachfolgenden Worte des h. Thomas volle Geltung. Die Vergeſſenheit, ſagt er, kann eine doppelte ſein: entweder iſt der Gegenſtand dem Gedächtniſſe ganz entfallen, und dann kann man ihn auch nimmer in's Gedächtniß zurückrufen, oder man hat ihn blos halb vergeſſen und halb erinnert man ſich noch ſeiner, wie, wenn Jemanden ſo im Allgemeinen einfällt, von dieſem oder jenem etwas gehört zu haben, es im Einzelnen aber nimmer weiß und dann ſich Mühe gibt, es wieder in's Gedächtniß zurück zu rufen. Auf dieſe doppelte Weiſe kann man auch eine Sünde vergeſſen, ſo daß man ſich noch im Allgemeinen an ſie erinnert, aber nimmer im Einzelnen. In dieſem Falle muß der Menſch nachdenken, um ſich die Sünde zur Kenntniß zu bringen, weil Jeder gehalten iſt, jede einzelne Todſünde insbeſondere zu bereuen [1]). Kann man ſich den Gegenſtand, trotz angewandter Sorgfalt, nimmer vergegenwärtigen, ſo reicht es hin, das zu bereuen, was man noch weiß. Man hat aber dann nicht nur die Sünde, ſondern auch die aus Nachläſſigkeit entſtandene Vergeßlichkeit zu bereuen. Iſt hingegen die Sünde dem Gedächtniß ganz entſchwunden, dann entbindet ihn die Unmöglichkeit ſeiner Pflicht und es genügt eine allgemeine Reue über alle Beleidigungen Gottes. Wird aber die ſpecielle Reue möglich, wenn man ſich ſpäter der Sünde erinnert, ſo iſt man alsdann auch zu ihr verpflichtet [2]).

3) Durch die Sünde hat der Menſch ewige Strafe verdient, darum iſt es nicht mehr als billig, wenn er ſie ſein ganzes Leben betrauert [3]). Zudem mag er durch keine Reue

---

1) cf. catech. rom. l. c. q. 29. Daſſelbe gilt jedoch nicht von den läßlichen Sünden. Hat Jemand blos läßliche Sünden zu beichten, ſo muß er auch über ſie eine förmliche Reue erwecken, weil die Reue ein Theil des Sakraments iſt, aber nicht über jede einzelne.

2) Thom. suppl. q. 2. a 3. ad 2.

3) Deus absolvens hominem a culpa et poena aeterna ligat eum vinculo perpetuae detestationis peccati. Hugo de S. Vict. tract. 6 Sum. sent. c. 11.

die verlorene Unſchuld wieder erlangen, es bleibt ihm darum immer, was er zu beklagen hat, nichts davon zu ſagen, daß jene Zeit, die er im Dienſte Gottes hätte verwenden ſollen, die er aber der Sünde geopfert, nimmer wiederkehrt. Geboten iſt es aber, Reu und Leid zu machen in Todesgefahr und nicht weniger, wenn Einer in eine Todſünde gefallen. Denn den möchte ich auf keine Weiſe von einer Todſünde freiſprechen, der, im Stande der Sünde, die Buße lange verſchiebt. Da er dadurch nicht nur wider das Gebot der Liebe, die man öfters im Jahr erwecken ſoll, handelt, ſondern auch gegen ſich ſelbſt ſündigt, weil eine Todſünde durch ihr Gewicht meiſtens andere nach ſich zieht [1].

§. 112.

Vorſatz.

Der Vorſatz beſteht in dem feſten Entſchluß, nicht mehr zu ſündigen [2].

1) Dem Ausſpruche des Propheten gemäß; „werfet von euch alle eure Uebertretungen, womit ihr geſündigt, und machet euch ein neues Herz und einen neuen Sinn,“ offenbart ſich der bußfertige Sinn nicht nur in dem Schmerz und Abſcheu über die begangenen Sünden, ſondern auch in dem Vorſatze, nicht mehr zu ſündigen. Gerade damit, daß man ſeinen früheren Wandel betrauert und verabſcheut, iſt thatſächlich ausgeſprochen, daß man ein anderes Leben beginnen wolle. Darum iſt ein rechter Schmerz über ſeine Sünden, ohne den Vorſatz, anders zu werden, gar nicht denkbar, wie umgekehrt, nach den Worten des heil. Auguſtinus, der kein neues Leben beginnen kann, welcher das alte nicht bereut.

2) Der Vorſatz ſoll feſt, allgemein und wirkſam ſein.

---

1) Liguori l. c. l. 6 n. 437.

2) Trdt. sess. 14. c. 4.

Die Feſtigkeit des Vorſatzes beruhet in dem aufrichtigen, entſchloſſenen Willen ſich zu beſſern. Dieſer Wille ſchließt ein Mißtrauen auf ſich ſelbſt nicht aus, ſondern ein, da er weiß, daß er aus ſich ſelbſt nichts vermag, Alles aber in dem, der uns ſtärkt. Es iſt ſogar die Furcht eines wahrſcheinlichen Rückfalls mit ihm verträglich, denn ſehr wohl kann der Wille feſt entſchloſſen ſein und doch ſeine Veränderlichkeit fürchten. Iſt hingegen Jemanden dieſer Rückfall gleichſam eine ausgemachte Sache, daß er erklärt: ich nehme mir zwar vor, beſſer zu werden, weiß aber voraus, es hilft nichts, ſo iſt dieſe Denkungsart mit einem feſten Vorſatze unvereinbar, weil ſie nicht blos einen ſpäteren Abfall fürchtet, obwohl der Wille jetzt ſtandhaft iſt, ſondern dem Büßer, zur Zeit da er ſo ſpricht, der Entſchluß der Umkehr fehlt [1]). Man kann obige Worte füglich ſo erklären: ich mag mir gar nicht feſt vornehmen, anders zu werden, da es doch nichts hilft. In dieſem Falle ſchließt alſo die Vorausſicht des Rückfalls den Vorſatz aus, in dem zuerſt angegebenen aber nicht. Dort iſt ein feſter Vorſatz des Willens, der aber ſeiner Veränderlichkeit und Neigung eingedenk Abfall fürchtet; hier iſt das Vorausſehen der Unbeſtändigkeit ſo zuverſichtlich, daß es zu gar keinem feſten Entſchluß kommen kann. Es unterſcheiden zwar einige und ſagen: der Vorſatz wurzle im Willen, die Vorausſicht des Rückfalls aber in der Erkenntniß, und darum können beide Geſinnungsweiſen wohl bei einander ſein. Man trenne aber doch die Seelenvermögen nicht ſo, als ob ſie einander nichts angingen. Die ſichere Erkenntniß des Rückfalls wird

---

1) Warum wir dieſe Punkte ſo markirt hervorheben, wird erſt im dritten Theil, wo vom Sakrament der Buße, der Pflicht zu löſen und zu binden die Rede ſein wird, deutlich werden. Wir können es übrigens nicht unterlaſſen, in dieſem Abſchnitte ſchon das Allgemeinſte und Gröbſte über den Gebrauch der Schlüſſelgewalt einzuflechten, da ſo häufig gefehlt wird. Vielleicht macht die Leſung deſſen ſchon Manchen darauf aufmerkſam, daß wir Prieſter die Sakramente nicht nach eigenem Gutdünken, ſondern nach den Vorſchriften der Kirche verwalten ſollen.

den Willen nie zu einem feſten Vorſatz der Beſſerung kommen laſſen. Sodann iſt dieſe Meinung ſelbſt irrig und wer ſie bei Erwägung der Ausſprüche: Gott läßt Keinen über ſeine Kräfte verſuchen und verſagt Keinem ſeine Gnade, der ihn darum bittet, nicht aufgibt, zeigt, daß ſie blos ein Vorwand des der Sünde geneigten Willens und darum dem feſten Vorſatze widerſtreitend iſt. Nicht immer iſt hingegen der Rückfall Beweis eines ſchwachen, ungültigen Vorſatzes, obwohl ein feſter Entſchluß nicht alsbald das Verſprochene vergeſſen, ſondern wenigſtens einige Zeit im Guten verharren wird.

Was über die Allgemeinheit der Reue geſagt wurde, hat auch hier ſeine Anwendung. Insbeſondere iſt zu bemerken, daß wie die Reue ſich auf jede einzelne Todſünde beziehen ſoll, ebenſo ein ins Einzelne eingehender Vorſatz erfordert wird. Wie aber, außer dem Empfang des Sakraments, eine allgemeine, nicht jede einzelne Sünde betraurende Reue zur Rechtfertigung genügt, ſo auch ein ſo im Allgemeinen gehaltener Vorſatz.

Weil ohne beſondere Begnadigung Keiner alle läßlichen Sünden meiden kann, iſt man auch nicht verpflichtet, die Vermeidung aller ſich vorzunehmen, ſondern der Vorſatz ſie zu vermindern, reicht hin[1]). Iſt aber der Vorſatz, alle zu meiden, nicht erforderlich, da man nichts Unmögliches verſprechen ſoll, ſo darf man doch nicht in dem Vorſatze beharren, ſie zu begehen. „Denn die läßliche Sünde, ſo gering ſie auch ſein mag, mißfällt Gott, obwohl nicht in dem Grade, daß er uns deßhalb auf ewig

---

1) Ad primum ergo dicendum, quod homo in gratia constitutus potest vitare omnia peccata mortalia et singula: potest etiam vitare singula peccata venialia, sed non omnia. Et ideo poenitentia de peccatis mortalibus requirit, quod homo proponat abstinere ab omnibus et singulis peccatis mortalibus: sed ad poenitentiam peccatorum venialium requiritur, quod homo proponat abstinere a singulis, non tamen ab omnibus; quia hoc infirmitas hujus vitae non patitur: debet tamen habere propositum se praeparandi ad peccata venialia minuenda; alioquin esset ei periculum deficiendi, cum desereret appetitum proficiendi, seu tollendi impedimenta spiritualis profectus, quae sunt peccata venialia. Thom. 3. 87. a 1. ad 1.

verdammt. Wenn alſo die läßliche Sünde ſein Mißfallen erregt, ſo iſt die beſtändige Neigung zu ihr nichts Anderes, als ein beſtändiger Vorſatz des Geiſtes und Herzens, ſeiner göttlichen Majeſtät mißfallen zu wollen [1]). Man ſoll ſich alſo vornehmen, ſie abzulegen und iſt hinwiederum zu dieſem Vorſatze auch nicht verpflichtet. Der Widerſpruch löst ſich dadurch, daß man ſich vorſetzt, zuerſt dieſe, dann eine andere abzugewöhnen und ſo immer mehr die Vollkommenheit anzuſtreben. Die Allgemeinheit des Vorſatzes darf alſo auch hier nicht fehlen, die Klugheit rathet aber ein allmähliges Verfahren und in Angriffnehmen. Nicht ſo bei den Todſünden, weil die Rechtfertigung nicht blos in der Vergebung der Sünden, ſondern auch in Eingießung der heiligmachenden Gnade beſteht. Wie wäre aber dieſes Letztere möglich, wenn auch nur eine Todſünde zurückbleibt? Mit den läßlichen Sünden iſt dagegen der Stand der Gnade verträglich und darum das Angeführte nicht nur erlaubt, ſondern ſogar rathſam, um dadurch die Allgemeinheit des Vorſatzes immer mehr zu verwirklichen. Lernen wir immer und beſſern wir unſere Fehler allmählig, den einen in dieſem, den andern in einem andern Monat und werden wir ſo gründlich beſſer, dann werden wir, ſtufenweiſe fortſchreitend, wie auf der Jakobsleiter in Himmel gelangen" [2]).

Der, welcher einen wirkſamen Vorſatz hat, wird ſich nicht nur vornehmen, die Sünde zu meiden, ſondern auch die zur Vermeidung derſelben nöthigen Mittel anwenden und darum hauptſächlich die Gelegenheit fliehen. Unter Gelegenheit zur Sünde verſteht man all das, was zur Sünde Anlaß gibt. Sie wird in die entfernte und nächſte (occasio remotá et proxima) eingetheilt. Die nächſte iſt jene, welche uns in eine ſolche Gefahr bringt, daß wir wahrſcheinlich fallen, oder aber ſchon öfter gefallen ſind. Die entfernte begegnet uns auf allen

1) Franz Sales, Philothea.

2) Chryst. hom. 82 in Joa.

unſern Wegen und verleitet für gewöhnlich nicht zur Sünde. Um es an einem Beiſpiel zu erläutern, iſt der unzweifelhaft in der nächſten Gelegenheit, welcher eine Perſon im Hauſe hat, mit der er ſich ſchon verſündigt, der beim Spielen flucht und betrügt ꝛc. [1]). Die nächſte Gelegenheit wird ſodann wieder abgetheilt in die freiwillige und nothwendige. Die freiwillige läßt ſich leicht, ohne Nachtheil für den Büßer, meiden, die nothwendige dagegen kann ohne großen Schaden und Aergerniß nicht beſeitigt werden. In Beziehung auf die nächſte freiwillige Gelegenheit iſt es nun für jeden Büßer dringende Pflicht, ſelbe ſogleich aufzuheben. Geſchieht dieſes nicht und fällt er zum zweiten und dritten mal, ſo kann und darf ihn der Beichtvater nimmer losſprechen [2]). Denn ohne wirkſamen Vorſatz gibt es keine Abſolution. Aber nicht nur der Abſolution macht ſich ein Solcher unfähig, ſondern er begeht eine neue Todſünde, weil er ſich

---

1) Was die Liebſchaften, die auch hieher gehören, betrifft, ſo ſagt Liguori: es iſt allerdings wahr, daß man nicht Alles, was dabei geſchieht, als Todſünde verdammen kann, aber meiſtens befinden ſich ſolche Perſonen in der nächſten Gelegenheit, ſich ſchwer zu verſündigen. Das lehrt auch die Erfahrung, denn unter hundert wird man kaum zwei oder drei finden, die ſich dabei nicht ſchwer verſündigt hätten und geſchah dieſes auch nicht gleich anfangs, ſo geſchah es doch in der Folge. Solche Perſonen haben nemlich anfangs eine innige Zuneigung, die alsbald zur Leidenſchaft wird. Hat die Leidenſchaft aber einmal Wurzel gefaßt, ſo verblendet ſie und bewirkt vielfältige Sünden. Aus dieſem Grunde hat der berühmte Cardinal Pico della Mirandolla in ſeinem Bisthume den Beichtvätern aufgetragen, Perſonen, die ſolche Liebſchaften unterhalten, nicht mehr loszuſprechen, wenn ſie ſie dreimal erfolglos gewarnt haben. Beſonders ſollte das ſtattfinden, wenn ſie des Nachts, oder auf längere Zeit, oder im Geheimen, oder gegen den Willen der Eltern zuſammenkämen. Der Beichtvater wird das Heil ſeiner Beichtkinder um ſo mehr fördern, je ſtrenger er in dieſen Dingen iſt, wogegen er um ſo grauſamer iſt, je milder er ſein will, weßwegen der hl. Thomas von Villanova ſolche Beichtväter gottlos mild nennt. Dieſe Sentimentalität widerſpricht dem Ernſt der Charitas.

2) Um Mißverſtändniſſe zu vermeiden, wegen der Worte zum zweiten- und drittenmal, da es Fälle gibt, in denen man, wegen der nächſten Gelegenheit, nicht einmal das erſtemal abſolviren darf, leſe man Liguori l. 6. tr. 4. c. 1. dub. 2. n. 454 u. 458 und Carl. Borrom. past. instruct. edid. Westhoff. p. 123.

in Gefahr begibt und in ihr freiwillig weilt. Der Beichtvater aber laſſe ſich durch Verſprechungen nicht hinhalten, denn einmal wurde das Verſprechen, wie wir hier vorausſetzen, ſchon das erſtemal nicht erfüllt, ſodann läßt man es, nach empfangener Losſprechung, gerne wieder beim Alten. Uebrigens keine Regel ohne Ausnahme.

Wenn die nächſte Gelegenheit eine nothwendige iſt, ſo kann der Vorſatz ein wirkſamer ſein, wenn die Gelegenheit auch nicht vollkommen gemieden iſt, aber alle Mittel müſſen angewendet werden, ſie in eine entfernte zu verwandeln. Die Gelegenheit zu ſündigen iſt ja noch nicht an ſich Sünde, und weil ſie auch nicht nothwendig die Sünde zur Folge haben muß, ſo kann, trotz derſelben, ein wirkſamer Vorſatz vorhanden ſein. Obwohl aber freilich Jeder verflichtet iſt, die nächſte Gelegenheit zu fliehen, ſo gilt dieſes doch nur dann im ſtrengſten Sinn, wenn er frei dieſe Gefahr will. Iſt dagegen die Gelegenheit nothwendig, ſo wird ſie ſich, wenn es dem Büßer ernſt iſt, immer in eine entfernte verwandeln laſſen und Gott wird ihm auch mit ſeiner Gnade beiſtehen, ſeinen Entſchluß realiſiren zu können. In der heiligen Schrift heißt es nicht, der komme um, der ſich in der Gefahr befindet, ſondern der ſie liebt. Gewiß kann man aber nicht behaupten, der liebe die Gefahr, der ſich wider ſeinen Willen, nothwendig, in ihr befindet. Deßwegen ſagt Baſilius: wer ſich durch irgend eine Urſache gedrängt und aus Nothwendigkeit der Gefahr ausſetzt, oder in derſelben verharrt, da er es doch anders machen möchte, von dem muß man, anſtatt zu ſagen, daß er die Gefahrt liebe, vielmehr behaupten, daß er ſie wider Willen dulde, weßwegen Gott auch vorſorgen wird, daß er nicht in ihr umkommt [1]).

---

1) In constit. mon. c. 4.

§. 113.

Nothwendigkeit der Beicht.

Die vollkommene Reue rechtfertigt. Man könnte darum ſagen: wenn die vollkommene Reue Verzeihung der Sünden erlangt, wozu dann noch beichten? Die Beicht ſinkt damit zu einer bloßen Ceremonie herab, denn entweder kommt der Büßer, bereits mit Gott verſöhnt in den Beichtſtuhl und dann tritt das Geſagte ein, oder aber, er iſt noch nicht verſöhnt und dann iſt es unrichtig, daß der vollkommenen Reue Sündennachlaſſung zu Theil wird. In dieſer Argumentation wird fürs Erſte überſehen, daß die Reue nur dann rechtfertigt, wenn ſie das Verlangen nach dem wirklichen Empfang des Sakraments in ſich ſchließt. Ipsam nihilominus reconciliationem ipsi contritioni, sine sacramenti voto, quod in illa includitur, non esse adscribendam[1]. Nicht die Reue als ſolche rechtfertigt, ſondern dem heißen Verlangen wird Erhörung zu Theil. Gehen wir auf ein anderes Gebiet, auf dem confeſſionelle Vorurtheile den Blick nicht trüben, auf das der Taufe über, ſo iſt allgemein anerkannt: die Begierdetaufe rechtfertigt. Nicht der Glaube allein hat dieſe Wirkung zur Folge, ſondern, wenn der ſakramentale Empfang unmöglich iſt, muß das votum mit ihm verbunden ſein, daher auch der Name Begierdetaufe. Ebenſo möchte ich jene Reue Begierdebeicht nennen. Iſt es nun dem Büßer nicht möglich, ſein votum zu löſen, ſtirbt er z. B. ohne ſakramentale Losſprechung, ſo leidet es keinen Anſtand, er iſt gerechtfertigt, kommt er aber in die Lage, es erfüllen zu können, ſo iſt er auch dazu verpflichtet oder genauer, die ſakramentale Beicht wird ſich als nothwendiges Complement ſeiner Begierdebeicht von ſelbſt einſtellen. Da er nemlich aus Liebe zu Gott und aus Trauer über die Beleidigung Gottes ſeine Sünden zu bekennen wünſchte, nicht

1) Trdt. S. 14. c. 4.

aus Furcht ꝛc. getrieben, ſo wird dieſe nemliche vollkommene Reue ihn auch zum Beichtſtuhl führen, um hier zu realiſiren was er dort gelobt. Ferner hat die Kirche zu allen Zeiten gelehrt, vom Herrn ſelbſt ſei das vollſtändige Sündenbekenntniß verordnet, ein Satz, deſſen Wahrheit wir hier (als durch die Dogmatik erwieſen) vorausſetzen. Dieſelbe vorausgeſetzt, iſt es aber doch natürlich, daß der Büßer ſich dieſem Gebote willig unterziehen wird, wenn er je ein ſolcher iſt. Büßer ſein und ſich gegen ein göttliches Gebot auflehnen, iſt ein Widerſpruch. Der Büßer wird ſich darum dem Bekenntniſſe ſeiner Schuld nicht nur nicht entziehen, ſondern in demſelben ſeine Buße vollenden. Gehen wir von der Sünde als einer Auflehnung des Eigenwillens gegen das göttliche Gebot aus, ſo wird derſelbe in der Gewiſſenserforſchung erkannt und in der Reue gebrochen, die Beicht aber, in welcher ſich der Büßer äußerlich dem Prieſter an Gottes Statt unterwirft, iſt die Beſieglung und Bethätigung der innern Unterwürfigkeit, mit der er ſich an Gott hingibt. Durch dieſen Schritt hat darum der Büßer auch die Befähigung zur Vergebung beurkundet und der Prieſter ertheilt ſie ihm im Namen Gottes.

Wir verkennen nicht, daß durch das Bisherige blos nachgewieſen iſt, zu dem votum werde und müſſe der ſakramentale Empfang hinzukommen, die eine Seite des gemachten Einwurfs aber noch nicht beantwortet iſt. Die Spitze deſſelben liegt darin, weil der Büßer bereits gerechtfertigt ſei, habe der Empfang keinen reellen Werth mehr. Allein die Sakramente ertheilen nicht nur die Rechtfertigung, ſondern vermehren auch die bereits ertheilte und ſo wird auch die durch die Begierdebeicht ertheilte in der ſakramentalen vermehrt. Sodann aber hat die mit der Losſprechung verbundene Beicht die Kraft, auf zweifache Weiſe von der Strafe zu entbinden. Einmal in Kraft der Losſprechung ſelbſt und ſo befreit ſie von der ewigen Strafe und Schuld, wenn auch blos das Verlangen nach ihr vorhanden iſt. Das iſt die Strafe der Verdammung; von ihr befreit, laſtet

aber auf uns noch die zeitliche Strafe, eine Strafe, die zur Reinigung und Weiterförderung (medicina promovens) dient, und wenn dieſe Strafe nicht vergeben iſt, muß ſie im Fegfeuer gebüßt werden, und zwar von denen, welche von der Verdammung frei ſind. Dieſe Strafe überſteigt zwar die Kräfte des in dieſer Welt lebenden Büßers, aber durch die Schlüſſelgewalt wird ſie inſoweit vermindert, daß ſie unſern Kräften angemeſſen iſt, ſo daß man durch die Genugthuung ſich in dieſem Leben reinigen kann. Das Anderemal vermindert die Beicht, als dieſe Handlung, die Strafe, weil ſie mit Beſchämung verbunden, ſelbſt Strafe iſt. Darum wird auch die Strafe um ſo mehr vermindert, je öfter Einer ſeine Sünden beichtet; darum wird der, welcher gebeichtet hat und die Abſolution empfing, weniger geſtraft, als der, welcher blos bereut hat [1]). Ja, Thomas ſagt: es könne Einer ſo oft beichten, daß er von allen Strafen frei werde [2]). Erwägen wir dieſes, ſo wird jedes Bedenken über die Nutzloſigkeit der ſakramentalen Beicht, auch wenn man durch die vollkommene Reue bereits gerechtfertigt iſt, ſchwinden.

§. 114.

Beſchaffenheit der Beicht.

Zur Vollſtändigkeit des Bekenntniſſes gehört, daß man nach ſorgfältiger Gewiſſenserforſchung alle noch nicht gebeichteten Todſünden, deren man ſich erinnert, nebſt Angabe der Zahl und der Umſtände, die die Art ändern, offenbart [3]).

1) Zu einem vollkommenen Sündenbekenntniß werden mehrere

---

1) Thom. suppl. q. 10. a 2.

2) Si tamen iterum confiteri teneretur, non frustra primo confessus fuisset: quia quanto pluribus sacordotibus confitetur quis, tanto ei plus de poena remittitur; *tum* ex erubescentia confessionis, quae in poenam satisfactoriam computatur; *tum* ex vi clavium. Unde toties posset aliquis confiteri, quod ab omni poena liberaretur. Thom. suppl. q. 8. a 5. ad 4.

3) Trdt. sess. 14. c. 5.

Eigenſchaften [1]) erfordert; da dieſelben jedoch, weil an ſich einleuchtend, keiner weiteren Auseinanderſetzung bedürfen, be=

1) Videtur quod illae conditiones, quae a magistris assignantur, his versibus contentae, non requirantur ad confessionem:

Sit simplex, humilis confessio, pura, fidelis,
Atque frequens, nuda, discreta, libens, verecunda,
Integra, secreta, lacrymabilis, accelerata,
Fortis, et accusans, et sit parere parata.

Resp. dic., quod dictarum conditionum quaedam sunt de necessitate confessionis, quaedam de bene esse ipsius. Ea autem, quae sunt de necessitate confessionis, vel competunt ei, secundum quod est actus virtutis, vel secundum quod est pars sacramenti. Si primo modo, aut ratione virtutis in genere, aut ratione specialis virtutis, cujus est actus, aut ex ipsa ratione actus. Virtutis autem in genere sunt quatuor conditiones. Prima est, ut aliquis sit sciens: et quantum ad hoc confessio dicitur quod debeat esse *discreta*, secundum quod in actu omnis virtutis prudentia requiritur: est autem haec discretio, ut majora peccata cum majori pondere confiteatur. Secunda conditio est, ut sit eligens: quia actus virtutum debent esse voluntarii: et quantum ad hoc dicitur *libens*. Tertia conditio est, ut propter hoc, scil. debitum finem, operetur: et quantum ad hoc dicitur, quod debeat esse *pura*, ut scil. recta sit intentio. Quarta est, ut immobiliter operetur: et quantum ad hoc dicitur, quod debeat esse *fortis*, ut scil. propter verecundiam veritas non dimittatur. Est autem confessio actus virtutis poenitentiae. Quae quidem primo initium sumit in horrore turpitudinis peccati: et quantum ad hoc confessio debet esse *verecunda*, ut scil. non se jactet de peccatis propter aliquam saeculi vanitatem admixtam. Secundo progreditur ad dolorem de peccato commisso: et quantum ad hoc dicitur quod debeat esse *lacrymabilis*. Tertio in abjectione sui terminatur: et quantum ad hoc debet esse *humilis*, ut se miserum confiteatur, et infirmum. Sed ex propria ratione hujusmodi actus, qui est confessio, habet quod sit manifestiva. Quae quidem manifestatio per quatuor impediri potest. Primo per falsitatem: et quantum ad hoc dicitur quod debeat esse *fidelis*, i. e. vera. Secundo per obscuritatem verborum et contra hoc dicitur *nuda*, ut non involvat obscuritatem verborum; tertio per verborum multiplicationem: et propter hoc dicitur *simplex*, ut scil. non recitet in confessione, nisi quod ad quantitatem peccati pertinet. Quarto, ut non subtrahatur aliquid de his, quae manifestanda sunt: et contra hoc dicitur *integra*. Secundum autem quod confessio est pars sacramenti, sic concernit judicium sacerdotis, qui est minister sacramenti. Unde oportet, quod sit *accusans* ex parte confitentis; *parere parata* per comparationem ad sacerdotem; *secreta* quantum ad conditionem fori, in quo de occultis conscientiae agitur. Sed de bene esse confessionis est, quod sit *frequens*, et quod sit *accelerata*, ut scil. statim confiteatur. Thom. suppl. q. 9. a 4.

ſchränken wir uns auf einen im Allgemeinen eben ſo klaren, im Einzelnen aber oft verwickelten Punkt, darauf nemlich, daß das Bekenntniß vollſtändig ſein muß. Zur Erleichterung der Ueberſicht gebrauchen wir folgende Eintheilung.

a) Bekannte Sünden. *α*) Bekannte läßliche Sünden. Nach der Kirchenverſammlung von Trient iſt man nicht verpflichtet, läßliche Sünden zu beichten. Läßt man daher eine oder mehrere aus, die Beicht iſt dennoch gültig. Darf man aber alle läßlichen Sünden auslaſſen? und iſt es erlaubt, ſie blos im Allgemeinen, z. B. ich klage mich meiner läßlichen Sünden an, zu bekennen? Beichtet Jemand eine oder mehrere Todſünden, ſo iſt beides erlaubt. Wollte hingegen Jemand ohne Todſünde ein derartiges Bekenntniß ablegen, ſo wäre dieſes, den Fall der Noth ausgenommen, unſtatthaft und widerſpräche der Uebung der Kirche. Anklage und Urtheilsſpruch gehören zum Weſen dieſes Sakramentes und die Sicherheit des letztern iſt durch die genaue Angabe der erſten bedingt. Es würde jedoch gültig abſolvirt, wenn die nothwendige Diſpoſition vorhanden iſt. Dieſes die allgemeine Annahme der Theologen. Beſtritten iſt aber, welche und wie viele läßliche Sünden in Kraft der Abſolution nachgelaſſen ſeien. Die Einen ſagen alle, die Andern behaupten nur jene, die der Beichtvater aus der Anklage, oder aus der Art zu beichten, oder aus andern Umſtänden abnehmen könne [1]).

β) Bekannte Todſünden. Hier iſt wieder zu unterſcheiden, ob die Todſünde ſchon einmal gebeichtet war oder nicht. Im letztern Fall iſt nach den unzweideutigen Worten des Tridentinums Jeder zufolge göttlicher Anordnung verpflichtet, alle und jede Todſünde, deren er ſich erinnern kann, zu beichten. Wurde in einer früheren Beicht eine ſolche Sünde unverſchuldet vergeſſen und erinnert ſich der Büßer ſpäter derſelben, ſo hat er ſie nachzutragen und dabei die zu ihrer vollen Würdigung nothwendigen Sünden mit

1) cf. Mazotta t. 3. tr. 6. q. 4. c. 2. Dieſer Theologe verbreitet ſich beſonders lichtvoll über vorliegende Materie.

anzuführen. Die gegentheilige Behauptung wurde von Alexander VII. als irrig verworfen. Bei den bereits gebeichteten Todſünden kommt es darauf an, ob die Beicht, in welcher dieſe Sünde vorgebracht wurde, gültig war, oder nicht. War ſie gültig, ſo iſt das nochmalige Bekenntniß nicht nothwendig, war ſie hingegen ungültig, ſo muß man ſich aller in derſelben bekannten Todſünden noch einmal anklagen. Rührt die Ungültigkeit von Verſchweigung einer Todſünde her, ſo kann ſich der Beichtvater, wenn ihm die übrigen in dieſer ungültigen Beicht angegebenen Sünden noch erinnerlich ſind, mit der genauen Angabe dieſer damals verſchwiegenen Sünde begnügen. Beichtet hingegen der Büßer einem andern Prieſter, ſo muß er dieſem die ganze frühere Beicht wiederholen, und wäre dieſe ungültige Beicht die erſte in ſeinem Leben geweſen, ſo müßte er alle ihr folgenden Beichten, als ebenfalls ungültig, wiederholen [1]).

b) Zweifelhafte Sünden. Eine Sünde kann auf dreifache Weiſe zweifelhaft ſein. Erſtens, ſofern man nimmer beſtimmt weiß, ob man ſie begangen hat oder nicht; zweitens, ob man ſie bereits gebeichtet hat oder nicht; drittens, ob ſie eine läßliche oder Todſünde iſt. Ad. 3. iſt zu ſagen, wenn Einer zweifelt, ob eine Sünde eine Todſünde ſei, iſt er gehalten ſie zu beichten, es dem Prieſter anheimſtellend, darüber zu erkennen, deſſen Amt es iſt, zwiſchen Ausſatz und Ausſatz zu unterſcheiden. Daſſelbe gilt von den beiden andern Punken, doch ſoll er ſich

1) Si non semper est tibi confessus, vel per multos annos sic perrexit, ita ut nec confuse recordari possis reliquorum peccatorum communiter differendus est pro absolutione, usquedum se examinet, si capax sit ad se examinandum, et hoc antea non fecerit, quia vix fieri potest, ut tam subito omnium recordetur. Addit tamen optimum consilium Croix n. 1226 exquirenda tunc ab eo graviora peccata, quae illum maxime remordent, ut sic aperto ulcere, et deposita parte verecundiae facilius deinde redeat: addit etiam quod si non esset futura occasio redeundi, nec putaretur alteri facile aperturus conscientiam, possis tunc per interrogationes supplere defectum examinis, quantum locus, et tempus ferent, et absolvere, et pro poenitentia injungere, ut diligentius se examinet, et, si quae alia occurrent, dein confiteatur. Mazotta l. c. c. 5.

dieſer Sünden als zweifelhafter anklagen. Erhellet ſpäter die Gewißheit derſelben, ſo fordert die Vollſtändigkeit des Bekenntniſſes eine nachträgliche Berichtigung.

c) Unbekannte Sünden. Wenn die Sünde dem Gedächtniß vollſtändig entfallen iſt, ſo hört damit auch die Pflicht des Bekenntniſſes auf. Solche Sünden ſind nach der Kirchenverſammlung von Trient in die Beicht eingeſchloſſen. Iſt die Unwiſſenheit aber eine theilweiſe, dann gebe man ſich Mühe, den Gegenſtand ſo viel als möglich ins Gedächtniß zurückzurufen. Es kann ſich aber ereignen, daß der Büßer ſeine Sünden wohl weiß, ſie aber dem Prieſter nicht offenbaren kann. Die Fälle, in welchen eine dadurch unvollſtändige Beicht dennoch genügt, ſind folgende. Kann der Sünder wegen tödtlicher Krankheit ſeine Sünden nicht vollſtändig beichten, ſo genügt es an der einen oder andern, oder auch nur an einem Zeichen der Reue. Wenn plötzlich Viele in Todesgefahr kommen, z. B. bei einem Schiffbruch, Schlacht ꝛc., reicht es hin zu ſagen: ich klage mich aller meiner Sünden an, weil zu einem ſpeciellen Bekenntniß die Zeit mangelt. Könnte ferner der Prieſter, ohne vorausſichtliche Todesgefahr, ſich einem Kranken nicht nahen, ſo reicht es hin, wenn dieſer eine läßliche Sünde laut zuruft. Ein mangelhaftes Bekenntniß iſt endlich gültig, wenn ein Stummer, oder der Landesſprache Unkundiger ſeine Sünden nicht vollſtändig und verſtändlich angeben kann [1].

2) Die die Art einer Sünde ändernden Umſtände müſſen im Bekenntniſſe angegeben werden, weil ohne ſie die Sünden ſelbſt von dem Büßer weder vollſtändig auseinandergeſetzt, noch dem Richter bekannt gemacht werden und es unmöglich iſt, daß er die Größe der Verbrechen recht beurtheilen und dem Büßer die gebührende Strafe auflegen könne [2]. Es gibt aber, wie wir ſchon gehört [3], zweierlei Umſtände, ſolche, welche die Art

1) Das Weitere im dritten Theil.

2) Trdt. S. 14. c. 5.

3) cf. §. 5.

der Handlung ändern und ſolche, welche dieſes zwar nicht bewirken, ſie aber doch erſchweren oder erleichtern. Darüber entſpann ſich nun eine hitzige Controverſe unter den Moraliſten, ob nur die Umſtände gebeichtet werden müſſen, welche die Art ändern, oder auch jene, welche eine Sünde blos bedeutend erſchweren. Allgemein anerkannt iſt, daß die die Art der Sünde ändernden Umſtände und einige [1]) dieſelbe bedeutend erſchwerende anzugeben ſeien, weil jenes die Kirchenverſammlung von Trient gebietet, dieſes nothwendig iſt, wegen Ertheilung der Abſolution, oder wegen der Reſtitutionspflicht, oder auch, um dem Büßer die rechten Mittel zur Beſſerung an die Hand geben zu können. Die Wurzel der ganzen Controverſe liegt in dem Decrete des Tridentinums. In dieſem wird geboten, die die Art ändernden Umſtände namhaft zu machen; folglich, ſchloßen viele Theologen, iſt das Weitere nicht nothwendig. Aus folgenden Gründen entſcheiden wir uns jedoch für die ſtrengere Anſicht. Es läßt ſich hiſtoriſch nachweiſen, daß die Moraliſten vor dem Tridentinum darüber einig waren, die die Art einer Sünde ändernden Umſtände müſſen gebeichtet werden. Dieſen Satz verwarf Luther und ihm gegenüber gab die Kirchenverſammlung die bekannte Erklärung. Sie war hier ſo wenig, als in andern Punkten gemeint, theologiſche Controverſen zu entſcheiden, ſondern ihre Aufgabe war, die katholiſche Wahrheit von dem Irrthum auszuſcheiden und dieſe hat ſie durch jenes Decret gelöst, die andere Frage aber ließ ſie offen. Wenn wir nun eine Schrift beſitzen, die im Geiſt und Auftrag der Kirchenverſammlung einzelne Lehren näher auseinanderſetzt, ſo wird uns dieſe wohl den ſicherſten Aufſchluß

---

1) 1) Gradus consanguinitatis in incestu. 2) Quanitatem furti, injuriae etc., quae egent satisfactione. 3) Quando uno actu plures sunt occisi, vel infamati, vel apud plures. 4) Odium diuturnum; quia tunc solent plures actus fieri. 5) Peccatum inter confessarium et poenitentem. 6) Si circumstantia invehat censuram, vel reservationem, vel ad necessariam poenitentis directionem a confessario prudenter interrogetur. Liguori l. c. dub 3. a 1. n. 467.

geben. Dieſe Schrift iſt der römiſche Katechismus, deſſen Worte ſo lauten: „nicht nur die ſchweren Sünden müſſen durch Aufzählung genau angegeben werden, ſondern auch die Umſtände, welche die Größe derſelben bedeutend vermehren oder vermindern". Nachdem er einige Beiſpiele angeführt, ſchließt er: quae etiam ratio ad locum et ad tempus pertinet, quorum exempla potiora sunt ex multorum libris, quam ut a nobis commemorentur. Haec igitur, ut diximus, enumeranda sunt; quae vero pravitatem rei magnopere non augent, sine crimine omitti possunt [1]). Nimmt man dazu noch den Canon, daß man beim Gebrauch der Sakramente immer der ſicheren Meinung folgen ſoll, ſo möchte unſeres Erachtens die Frage unſchwer zu entſcheiden ſein.

Die Umſtände ſelbſt betreffend, handelt es ſich bei dem Wer natürlich nicht um Namensnennung, ſondern um den Charakter der Perſon, ob geiſtlich oder weltlich, ledig oder verheirathet. Das Was ſoll die Beſchaffenheit und Größe der Sache angeben, ob viel oder wenig. Wo etwas geſchehen ſei, iſt nur in ſofern von Bedeutung, als der Ort auf die Sittlichkeit der Handlung einen Einfluß übt, z. B. öffentlich oder geheim, an einem geweihten oder ungeweihten Orte. Beim Wie und Warum iſt anzugeben, ob die Ausführung Anſtrengung und Ausdauer erforderte, ob ſie aus Bosheit oder Unwiſſenheit geſchah. Bei der Zeitangabe wann iſt beſonders darauf zu achten, ob es an einem Sonn- oder Feſttage geſchah, ein Punkt, auf den die Moraliſten viel Gewicht legen.

---

1) p. 2. c. 5. q. 47. Zur vollen Orientirung über den Fragepunkt iſt noch zu erinnern, daß es ſich beſonders darum handelt, ob die Beicht, in welcher ein bedeutend erſchwerender Umſtand verſchwiegen wird, gültig ſei oder nicht. In dieſer Beziehung ſind wir freilich nicht ſo entſchieden, da die Worte des römiſchen Katechismus den Gegenſtand auch nicht unter dieſem Geſichtspunkte behandeln. Er lehrt nemlich, auch die erleichternden Umſtände müſſen namhaft gemacht werden. Die Weglaſſung dieſer aber macht die Beicht nicht ungültig. So weit es die Gültigkeit des Sakramentes betrifft, können wir daher Liguori nicht widerſprechen.

Eines Umſtandes muß noch insbeſondere Rechnung getragen werden, ob, wenn die Nennung des Mitſchuldigen zur Vollſtändigkeit der Beicht nothwendig iſt, z. B. bei Inceſt, und der Prieſter dieſen kennt, ob dieſe Nennung ohne Sacrilegium unterlaſſen werden könne. Es tritt nemlich hier die Colliſion ein, die Ehre des Nächſten zu ſchonen und vollſtändig zu beichten. Handelt es ſich blos um eine läßliche Sünde, ſo ſoll und kann man ſchweigen, betrifft es aber eine Todſünde, ſo ſuche man ſich, wenn es ſich bequem machen läßt, einen Beichtvater, dem der Mitſchuldige unbekannt iſt. Iſt dieſes aber nicht möglich, oder mit Schwierigkeiten verbunden, ſo hat man ihn, natürlich nicht mit Namen, aber als ſeinen Bruder, Mutter ꝛc. Ehegatten zu nennen. Jedenfalls ſieht man daraus, welche Vorſicht die Kirche fordert, um die Sünden Anderer im Beichtſtuhl nicht zu offenbaren.

3) Die Zahl der Sünden wenigſtens annäherungsweiſe anzugeben, gehört zur Vollſtändigkeit der Beicht. Läßt ſich keine beſtimmte Zahl wegen zu häufiger Wiederholung anführen, ſo reicht die Bemerkung hin: es geſchah im Tag, in der Woche ꝛc. ſo und ſo oft. Wer demnach mit dem Gedanken, Jemanden zu morden, umging, muß bekennen, wie oft er dieſen Gedanken, nachdem er von ihm abgelaſſen, wieder auf's Neue faßte, weil jede Erneuerung deſſelben eine neue Todſünde iſt. Wurde ein Aergerniß vor mehreren Perſonen gegeben, ſo iſt die Angabe der Zahl der Geärgerten eben ſo erforderlich, als der Büßer bekennen muß, ob er ein Gewohnheitsſünder iſt, oder ſich in der nächſten Gelegenheit befindet. Da es ſich um Wahrheit handelt, verſchweige man auch die mildernden Umſtände [1]) nicht und läßt ſich die früher, aus Unwiſſenheit, falſch angegebene Zahl der Sünden ſpäter berichtigen, ſo verſäume man es nicht.

---

1) Ex circumstantiis minuentibus illae tantum explicandae sunt, quae vel omnino tollunt malitiam, vel ex mortali faciunt veniale, ut parvitas materiae, indeliberatio etc., vel alioqui notabiliter mutant judicium confessarii; saltem quoad speciem. Liguori l. c. dub. 3. a 1. n. 471.

Zweites Kapitel.

Von der Genugthuung.

§. 115.

Eintheilung der Genugthuung.

Genugthun heißt ein zugefügtes Unrecht vergüten. Das Unrecht entſteht aber dadurch, daß man Jemanden eine ihm zugehörende Sache nimmt, oder ſeine Perſon durch eine beleidigende Handlung kränkt und verletzt. Die erſte Art Unrecht wird dadurch gut gemacht, daß man die genommene, vorbehaltene, verderbte ꝛc. Sache nach den ſtrengen Regeln des Rechts zurückgibt, Reſtitution. Die andere Art hingegen kann nicht ſo faſt vergütet werden, als ſie gebüßt werden muß, Bußwerke oder Genugthuung im engern Sinn. Sonach zerfällt uns dieſes Kapitel in zwei Abtheilungen, in deren erſter von den Bußwerken die Rede ſein wird, in der zweiten aber von den Reſtitutionen. Wobei jedoch zu bemerken iſt, daß wenn das perſönliche Unrecht vergütet werden kann, die für die Reſtitution geltenden Grundſätze auch da ihre volle Anwendung finden, weßwegen derlei Fälle in der zweiten Abtheilung beſprochen werden, wie die gegen Beſchädigung einer Sache aufzulegenden Bußwerke in der erſten.

I. Die Bußwerke.

§. 116.

Nothwendigkeit und Beſchaffenheit der Bußwerke.

1) Es liegt uns nicht ob, die Lehre von der Genugthuung dogmatiſch zu erhärten und zu entwickeln [1]), ſondern blos ihre

---

1) Daß die Strafe für die Sünde eine doppelte, eine ewige und eine zeitliche iſt, daß für die ewige Jeſus genug gethan hat, für die zeitliche aber wir

Nothwendigkeit für den Büßer von der moraliſchen Seite nachzuweiſen. Gehen wir zu dieſem Behufe von der Sünde aus, ſo beſteht ſie in der Abkehr von Gott und der Zukehr zu den Geſchöpfen. Die Zukehr iſt die materielle Unterlage der Sünde, die Abkehr die Forma, das ſie tödtlich Machende, weil ſie von Gott trennt, der das Leben der Seele iſt. Beide Momente der Sünde haben aber eine Schuld auf ſich, nur wird die durch die Zukehr zugezogene keine unendliche ſein, weil die Zukehr zu den Geſchöpfen eine begrenzte iſt. Kehrt nun der Sünder durch die Begierdebeicht (um von den Sakramenten ganz abzuſehen) zu Gott zurück, ſo iſt die Abkehr und mit ihr zugleich die auf ihr ruhende ewige Schuld aufgehoben, denn unmöglich kann Jemand mit Gott vereinigt und der Hölle ſchuldig ſein. Mit der Zukehr zu Gott iſt aber die vollſtändige Abkehr von der Creatur noch nicht gegeben; darin beſtehen ja gerade die läßlichen Sünden, darum wird auch mit der Nachlaſſung der ewigen Schuld die der zeitlichen nicht mitgegeben ſein. Erwägt man ferner, daß durch öftere Wiederholung derſelben Handlung ein Zuſtand in der Seele geſetzt wird, ſo wird ſich auch im Sünder ein ungeordneter Zuſtand finden, der zur Creatur hinneigt, auch wenn die Seele bereits mit Gott geeinigt iſt. Es bleibt (oder kann bleiben) alſo nach der Rechtfertigung durch die Begierdebeicht zeitliche Strafe und eine ungeordnete Neigung zur Creatur zurück. Beides ſoll getilgt werden und das geſchieht durch die Bußwerke. Sofern ſie vindicativ ſind, tilgen ſie die Strafe, denn es will ſich geziemen, daß der, welcher mit Willen mehr als recht gethan, wider ſeinen Willen leide. Damit wird der Gerechtigkeit Genüge gethan. Sofern ſie aber medicinal ſind, tilgen ſie die Neigung und bewahren vor dem Rückfall, weil die Bußwerke dieſer Neigung geradezu entgegengeſetzte Handlungen vorſchreiben. Der Begriff der Genugthuung kann demnach auf

genug thun müſſen, eine Genugthuung, die indeſſen blos durch die Verdienſte Jeſu Chriſti ihre Kraft erhält, wird hier als bekannt vorausgeſetzt.

doppelte Weiſe gefaßt werden. Nach einer Seite iſt ſie die Abbüßung der durch Auflegung der verhältnißmäßigen Strafe zugezogenen Schuld [1]). Wird aber durch zu große Anhänglichkeit an die Creatur Gott, wenn auch nicht verachtet, ſo doch nicht genug geachtet, ſo wird, nach Anſelm, die Genugthuung darin beſtehen, daß man Gott die ſchuldige Ehre gibt [2]). Auf der andern Seite kann man mit Auguſtin ſagen: genugthun heißt die Wurzeln der Sünden ausreißen und ihren Einflüſterungen den Zugang wehren [3]). Dieſer zweifache Charakter der Genugthuung wird auch von der Kirchenverſammlung von Trient anerkannt, wenn ſie den Prieſtern vorſchreibt: ſie ſollen vor Augen haben, daß die Genugthuung, die ſie auferlegen, nicht nur vor dem Rückfall bewahre und im neuen Leben befeſtige, ſondern auch eine Strafe und Züchtigung für die begangenen Sünden ſei [4]).

2) Es iſt nun vorerſt im *Allgemeinen* anzugeben, welche Werke [5]) dieſen doppelten Charakter an ſich tragen. Der Sünder

---

1) Wir ſehen hier, wie ſchon bemerkt, von der ewigen Strafe, für die Chriſtus genug gethan, gänzlich ab und führen, um ja allen Pelagianismus zu vermeiden, die Worte des Trdt. an: neque vero ita nostra est satisfactio haec, quam pro peccatis nostris exsolvimus, ut non sit per Christum Jesum. Nam qui ex nobis tanquam ex nobis nihil possumus, eo cooperante, qui nos confortat, omnia possumus. Ita non habet homo unde glorietur: sed omnis gloriatio nostra in Christo est, in quo vivimus, in quo meremur, in quo satisfacimus, facientes fructus dignos poenitentiae, qui ex illo vim habent, ab illo offeruntur patri et per illum acceptantur a patre. S. 14. c. 8.

2) Satisfactio est honorem debitum Deo impendere. Cur deus homo c. 11.

3) De ecclest. dogm. c. 54: Dieſes Letztere gehört auch darum zur Genugthuung, weil der Beleidigte durch Wegräumung der Urſachen, aus denen die Beleidigung herrührte, oft mehr verſöhnt wird, als durch die Uebernahme der gebührenden Strafe.

4) Trdt. S. 14. c. 8.

5) Warum hier beſonders von *Werken* die Rede iſt, zeigt der bekannte Ausſpruch des hl. Benaventura: Ipsius (poenitentiae) autem partes integrantes sunt contritio in *animo*, confessio in *verbo*, satisfactio in *facto*. Ex quibus tunc poenitentia integratur, cum peccator omnem culpam perpetratam et facto deserit, et verbo accusat, et animo detestatur.

hat Gott die ſchuldige Ehre vorenthalten, daraus folgt, daß ſich der Büßer zur Ehre Gottes etwas entziehe. Durch eine gute Handlung aber, ſofern ſie eine ſolche iſt, entzieht er ſich nichts, er gibt ſich vielmehr etwas. Deßwegen kann dieſe Entziehung nur inſofern in einem guten Werke beſtehen, als es zugleich ſtrafend iſt. Es gehört daher zu einem genugthuenden Werke, daß es ein gutes ſei, ſonſt könnte es nicht zur Ehre Gottes gereichen, und daß es ein ſtrafendes ſei, ſonſt würde es dem Sünder nichts entziehen [1]). Wir haben aber dreierlei Güter, deren Entziehung uns zur Strafe und Gott zur Ehre gereicht, Glücksgüter, Güter des Leibs und Güter der Seele. Von den Glücksgütern entziehen wir uns etwas durch Almoſengeben, von den Gütern des Leibs durch Faſten. Die Güter der Seele dürfen wir uns aber nicht entziehen, daß wir ſie entweder ganz aufgeben oder verringern, weil wir durch dieſelben Gott gefällig ſind, ſondern ſo, daß wir ſie ganz und gar Gott unterwerfen und das geſchieht durch das Gebet [2]).

Die genannten Bußwerke ſind aber auch genugthuend, ſofern die Genugthuung die Wurzeln und Ueberbleibſel der Sünden tilgt. Der Apoſtel Johannes gibt nemlich drei Wurzeln der Sünde an, Fleiſchesluſt, Augenluſt und Hoffart des Lebens. Gegen die Fleiſchesluſt iſt das Faſten gerichtet, gegen die Augenluſt das Almoſengeben, gegen die Hoffart das Gebet [3]).

---

1) Catech. rom. p. 2. c. 5. q. 69.

2) Ad primum ergo dicendum, quod secundum quosdam duplex est oratio: quaedam quae est contemplativorum, quorum conversatio in coelis est: et talis, quia totaliter est delectabilis, non est satisfactoria: alia est, quae pro peccatis gemitus fundit: et talis habet poenam; et est satisfactionis pars. Vel dicendum, et melius, quod quaelibet oratio habet rationem satisfactionis, quia quamvis habeat suavitatem spiritus, habet tamen afflictionem carnis, quia, ut dicit Gregorius: dum crescit in nobis fortitudo amoris intimi, infirmatur procul dubio fortitudo carnis, unde et nervus femoris Jacob ex lucta angeli emarcuisse legitur Gen. 32. Thom. suppl. 15. 3. 1.

3) Thom. suppl. 15. a 3.

§. 117.

Von der Auflegung der Bußwerke.

1) Folgt aus dem Vorhergehenden, daß der Büßer die Pflicht habe, Genugthuung zu leiſten, um durch ſie Gott die ſchuldige Ehre wieder zu geben, andererſeits ſich ſelbſt im Guten zu bewahren und die Ueberbleibſel der Sünde zu tilgen, ſo hat ebenſo der Prieſter die Pflicht, Bußwerke aufzulegen. Nach der beſtändigen Praxis der Kirche ſowohl, als auch nach einem beſtimmt ausgeſprochenen Lehrſatz derſelben, „müſſen die Prieſter nach der Beſchaffenheit der Sünden und nach dem Vermögen des Büßenden heilſame und angemeſſene Bußwerke auferlegen, damit ſie ſich nicht durch Schweigen zu den Sünden, oder durch zu nachſichtige Behandlung der Büßer, indem ſie für ſehr ſchwere Vergehen ganz leichte Bußwerke auferlegen, fremder Sünden theilhaftig machen" [1]. Obwohl ſonach Bußwerke auferlegt werden müſſen, wie dieſes, um noch einer weiteren Punkt anzuführen, die Integrität des Bußſakraments, von dem die Genugthuung ein Theil iſt, erfordert, ſo finden ſich doch auch Ausnahmen, ſo kann z. B. ein Sterbender auch ohne dieſe abſolvirt werden [2].

Aus dem Weſen der Genugthuung erhellt ferner, daß dieſelbe den doppelten Zweck hat, zu ſtrafen und zu beſſern. Darum müſſen auch im Allgemeinen die Bußwerke dieſen Charakter haben. Im einzelnen Falle habe man aber beſonders darauf Bedacht, daß die den gebeichteten Sünden entgegenſtehenden Tugendübungen als Bußwerke vorgeſchrieben werden. Darum gebietet auch das römiſche Ritual: der Prieſter lege die den Sünden

---

1) Trdt. 14. 8.

2) Meminerit porro sacerdos aegris non esse injungendam gravem aut laboriosam poenitentiam, sed indicendam tantum illam, quam, si convaluerint, opportuno tempore peragant. Interim juxta gravitatem morbi, aliqua oratione, aut levi satisfactione imposita et acceptata, absolvantur, prout opus fuerit. Rituale rom. de sacr. poenit.

entgegenſtehenden Bußübungen auf, dem Geizigen Almoſen, dem Ueppigen Faſten oder andere körperliche Abtödtungen, dem Stolzen die Verpflichtung zur Demuth, dem Trägen Andachtsübungen. Für die, welche aber ſelten oder erſt lang nach vollbrachter Sünde (ſo überſetze ich die Worte rarius vel serius) beichten oder aber gerne rückfällig werden, iſt der Rath am erſprießlichſten, ſie ſollen oft, nemlich einmal im Monat, oder an beſtimmten Feſttagen beichten und wenn thunlich, communiciren [1]). Andere Bußwerke ſind: tägliche Gewiſſenserforſchung, Anhörung der heiligen Meſſe, Betrachtungen, vorzüglich die des Leidens Chriſti und der letzten Dinge, Leſen in geiſtlichen Büchern, Erweckung von Glaube, Hoffnung und Liebe, Reue ꝛc. Es wurde hiebei die Frage aufgeworfen, ob man an einem Büßer das gewöhnliche Faſten in der heiligen Faſtenzeit als Buße gelten laſſen dürfe, da er ja ohnehin ſchon dazu verpflichtet ſei [2])? Ohne Anſtand, wenn es ihm der Beichtvater ausdrücklich als ſolches auflegt, dann wird es durch die Schlüſſelgewalt zur ſakramentalen Genugthuung erhoben. Es iſt dieſes Verfahren großen Sündern gegenüber, die aber aus körperlicher Schwäche keine beſchwerlichen Bußwerke über ſich nehmen können, praktiſch. Man kann ihnen das gewöhnliche Morgen- und Abendgebet zur Buße auflegen, für gewöhnlich möchte ich aber dieſes durchaus nicht anrathen.

Den richtigen Maaßſtab für ihre Schwere nehme man von der Lage und Beſchaffenheit des Büßers und der Größe ſeiner Sünden. Man ſei ſtreng und unerbittlich, wenn ſie nothwendige Mittel zur Beſſerung und zur Bewahrung vor dem Rückfall ſind, ſchonend, ſoweit möglich, ſofern ſie

---

1) Ritual. rom. de sac. poenit.

2) Ratio, quia opus illud jam praeceptum, cum sit satisfactorium, bene potest per claves elevari ad meritum etiam satisfactionis sacramentalis; unde sicut qui die festo audit missam, etiam ex voto debitam, duplex habet meritum; ita qui implet opus alias praeceptum, injunctum simul in poenitentiam. Liguori l. c. dub. 4. a 1. n. 513.

bloſs vindicativer Natur ſind. Zu ſchwere und lange daurende Bußwerke ſind unzweckmäßig, weil man oft Gefahr lauft, daß ſie gar nicht verrichtet werden und ſo dem Büßer ſtatt zur Auferſtehung zum Falle gereichen. Wie ein kleines Feuer leicht erſtickt, wenn zu viel Holz darauf gelegt wird, ſo kann es auch geſchehen, daß die kaum erwachte Reue durch die ſchwere Laſt der Genugthuung erdrückt und der Büßer zur Verzweiflung getrieben wird. Es iſt darum beſſer, man zeige dem Büßer, welch ſtrenge Bußwerke er für ſeine Sünden verdient hätte, gebe ihm aber eine leichtere, um ihm dadurch den Ernſt und die Milde der Kirche vor Augen zu ſtellen, durch jenes ihn zu erſchüttern, durch dieſes aufzurichten. Die Beſſerung des Sünders zu erzielen, bleibt ja doch Hauptaufgabe der Buße und nimmer vergeſſe man, daß durch das der förmlichen Abſolution folgende Gebet des Prieſters auch die guten Werke des Büßers eine ſühnende Kraft erlangen [1]). Wenn es darum zum geiſtigen Wohl des Büßers dienlich iſt, kann ihm eine leichtere Buße auferlegt werden, als er verdient hat. Dieſem conform erklärt der heil. Carl Borromäus, man ſoll keine ſo ſchwere und lang dauernde Genugthuung auferlegen, daß der Büßer gegen ihre Vollziehung ſich ſträubt, oder ſie nicht ganz erfüllt. Ueberhaupt iſt hier der Klugheit und Einſicht der Prieſter viel überlaſſen. Iſt er im Zweifel, ob er Strenge oder Milde anwenden ſoll, ſo möchte ich ihm mit Chryſoſtomus [2]) zurufen: iſt es nicht leichter über Barm-

1) Es iſt unverantwortlich, wenn der Schlendrian mancher Beichtväter dieſe Worte, weil nicht weſentlich zur forma des Sakramentes gehörig, wegläßt. Nur ein paar Auktoritäten hierüber will ich anführen. Et haec quae praeter injunctionem expressam (poenitens) facit, accipiunt majorem vim expiationis culpae praeteritae ex illa generali injunctione, quae sacerdos dicit: quidquid boni feceris etc. Et quantum ad hoc talis satisfactio est sacramentalis, in quantum virtute clavium est culpae commissae expiativa Thom. Quodlib. 3. a 28. Ratio, quia ecclesia non frustra, sed ad hoc quidem verba illa proferri praescripsit, ut omnia bona opera poenitentis, quamvis ex ejus electione fiant, ad satisfactionis sacramentalis meritum eleventur. Liguori l. c. dub. 4. a 1. n. 507.

2) Hom. 43 in Math. c. 23.

herzigkeit, als über Härte Rechenſchaft abzulegen? Soll da, wo der Hausvater freigebig iſt, der Verwalter karg ſein? Wenn Gott gütig iſt, warum iſt der Prieſter hart? Willſt du dich als Heiligen zeigen? Nun, dann ſei ſtreng gegen dich, mild gegen Andere."

2) Um den Büßern den Ernſt und die Strenge der Kirche in früheren Jahrhunderten zu zeigen und um dem leichtſinnigen Bußeauflegen der Prieſter zu ſteuern, empfiehlt der römiſche Katechismus, der heil. Carl Borromäus und mit ihm die meiſten Moraliſten bis auf den heil. A. Liguori herab, das Studium der alten Bußcanonen. Eine a. 1518 in Florenz gehaltene und von Leo X. beſtätigte Provinzialſynode ſpricht ſich folgendermaaßen darüber aus. Sie habe ſchließlich noch die alten Bußcanonen aufgenommen, um der Unerfahrenheit der Geiſtlichen unter die Arme zu greifen, damit ſie an ihnen ihr Urtheil bilden könnten, um mit Rückſicht auf die Dispoſition und Kräfte des Pönitenten eine heilſame Buße aufzulegen. Wobei allerdings von der Strenge dieſer Canonen abzugehen ſei, da unſere Zeit, in der nicht weniger Frömmigkeit als körperliche Kraft hingeſchwunden iſt, dieſelbe nicht ertragen könnte [1]. Dieſe angegebenen Gründe beſtimmen uns, daß wir die hauptſächlichſten derſelben nach der Ordnung des Decalogs aufnehmen [2].

1) Wer vom Glauben abfällt, büße zehn Jahre. Wer ſich mit Wahrſagerei und Zauberei abgibt, büße ſieben Jahre. Wer Amulete und Bezauberungen macht, büße zwei Jahre. Wer Zauberer berathſchlagt, büße fünf Jahre.

2) Wer wiſſentlich einen Meineid ſchwört, büße vierzig

---

1) Die andere Seite hebt der catech. rom. hervor in dem Satze: ut poenitentes suorum scelerum gravitatem magis agnoscant, operae pretium erit eis interdum significare, quae poena quibusdam delictis, ex veterum canonum praescripto, qui poenitentiales vocantur, constitutae sint.

2) Wir folgen Antoine, der, wie er ſagt, Carl Borromäus (instruct.) folgt. In der Ausgabe der pastorum instructiones des hl. Carl, die Weſthoff beſorgte, finden wir übrigens dieſe Canonen nicht.

Tage bei Waſſer und Brod, er büße ferner noch ſieben Jahre, laſſe überhaupt nie vom Büßerleben ab; er werde nie zu einer Zeugenſchaft zugelaſſen, nach dieſem erſt iſt ihm die Communion erlaubt. Wenn Einer Gott, oder die seligſte Jungfrau, oder einen andern Heiligen öffentlich läſtert, ſtehe er an ſieben Sonntagen, während der heiligen Meſſe, Allen ſichtbar, vor der Kirche; am letzten Tag ohne Mantel und Schuhe, mit einem Strick um den Hals; an den ſieben darauf folgenden Freitagen faſte er bei Waſſer und Brod, nie die Kirche betretend. Ebenſo ſpeiſe er an dieſen ſieben Sonntagen einen, oder zwei, oder drei Arme, wenn er es kann, widrigenfalls gebe man ihm eine andere Buße dafür. Weigert er ſich deſſen, ſo werde ihm der Eintritt in die Kirche und nach ſeinem Tode das kirchliche Begräbniß verweigert. Wer ein einfaches Gelübde bricht, büße drei Jahre.

3) Wer an einem Sonn- oder Feſttage eine knechtiſche Arbeit verrichtet, büße drei Tage bei Waſſer und Brod. Wer die gebotenen Faſttage nicht hält, büße zwanzig Tage bei Waſſer und Brod. Wer in der vierzigtägigen Faſten nicht faſtet, büße für einen Tag ſieben Tage. Wer in der Faſtenzeit ohne Noth Fleiſch ißt, darf an Oſtern nicht communiciren und überdieß kein Fleiſch eſſen.

4) Wer den Eltern flucht, büße vierzig Tage bei Waſſer und Brod; wer ſie mißhandelt, drei Jahre; wer ſie ſchlägt, ſieben Jahre. Wer ſich gegen ſeinen Biſchof, Seelſorger und Vater erhebt (et patrem suum insurrexerit), thue alle Tage ſeines Lebens in einem Kloſter Buße. Wer ſeines Biſchofs und ſeiner Diener oder ſeines Pfarrers Vorſchriften verachtet oder verſpottet, büße vierzig Tage bei Waſſer und Brod.

5) Wer einen Prieſter tödtet, büße zwölf Jahre. Wer Vater oder Mutter, Bruder oder Schweſter tödtet, empfange nie, außer in der Todesſtunde, das heilige Abendmahl, enthalte ſich Zeitlebens des Fleiſches und Weines, faſte an jedem zweiten vierten und ſechsten Werktage. Wer einen andern Menſchen tödtet, bleibe für immer an der Kirchenthüre und empfange nur

auf dem Todbett die Communion. Wer Urheber eines Mordes iſt, ſofern er zu ihm gerathen, thue vierzig Tage bei Waſſer und Brod Buße und außerdem noch ſieben Jahre. Abtreibung der Leibesfrucht büße man während drei Jahren. Wer in plötzlichem Zorne oder in Händeln Jemanden getödtet hat, büße drei Jahre. Wer Einen verwundet oder verſtümmelt hat, büße ein Jahr lang je an den geſetzlichen Werktagen [1]). Wer den Nächſten, ohne ihn zu beſchädigen, geſchlagen hat, büße drei Tage bei Waſſer und Brod.

6) Ein einfaches Unzuchtsvergehen zwiſchen einer ledigen Manns- und Weibsperſon werde drei Jahre gebüßt. Wer ſich aus Nachläßigkeit durch unreine Reden und Blicke befleckt (negligens polluitur), thue zwanzig Tage Buße. Wer ſeiner Frau ſchändlich beiwohnt, büße vierzig Tage. Wer mit zwei Schweſtern, oder der geiſtigen Tochter Hurerei getrieben, thue immerwährende Buße. Wegen Inceſt hat man zwölf Jahre, wegen Verſündigung mit gottgeweihten Perſonen zehn Jahre Buße zu thun. Eine Frau, die ſich, um andern Männern zu gefallen, ſchminkt, büße drei Jahre. Ein Prieſter, der ſeiner geiſtigen Tochter, die er nemlich getauft, oder die ihm gebeichtet hat, beiwohnt, büße zwölf Jahre. Iſt das Verbrechen offenkundig geworden, ſo werde er abgeſetzt und büße auf einer Wallfahrt zwölf Jahre (peregrinando 12 annis poeniteat, mache eine Wallfahrt und büße zwölf Jahre), nachher trete er Zeitlebens in ein Kloſter. Für Ehebruch lege man ſieben- oder zehnjährige Buße auf; für unkeuſches Küſſen und Umarmen dreißig Tage.

7) Für einen kleineren Diebſtahl thue man ein Jahr Buße, für Kirchenraub ſieben Jahre. Wer den Zehnten nicht vollſtändig gegeben, reſtituire vierfach und büße zwanzig Tage bei Waſſer und Brod. Wucher und Raub büße man drei Jahre, eines bei Waſſer und Brod.

1) Per legitimas ferias, d. h. Sonn- und Feſttage ſind ausgenommen; die Bedeutung von legitimas iſt mir übrigens nicht ganz klar, wahrſcheinlich iſt der Mittwoch, Freitag und Samſtag gemeint.

8) Falſches Zeugniß werde mit fünf Jahren Buße beſtraft. Ein Fälſcher (falsarius) büße Zeitlebens bei Waſſer und Brod. Wer den Nächſten verläumdet, büße ſieben Tage bei Waſſer und Brod.

9) und 10) Der Habſüchtige und Geizige büße drei Jahre. Wer nach Unzucht verlangt, büße, wenn er ein Biſchof iſt, ſieben, wenn ein Prieſter, fünf, wenn ein Diacon oder Mönch, drei Jahre; der Cleriker und Laie büße zwei Jahre.

§. 118.

Von der Uebernahme und Verrichtung der Bußwerke.

Der Vollmacht und dem Auftrage des Prieſters Bußwerke aufzulegen entſpricht die Verpflichtung des Sünders, ſelbe zu verrichten. Demgemäß lautet eine Beſtimmung der K.V. im Lateran: Gewiſſenhaft beichte er alle ſeine Sünden und bemühe ſich, die ihm auferlegte Buße nach Kräften zu erfüllen. Die Unterlaſſung dieſer Pflicht aber iſt Sünde und zwar nach einem allgemeinen Grundſatze eine um ſo größere, je größer die Buße war. Zudem kommt hier noch in Betracht, daß wie im vorigen §. angegeben, die Genugthuung ein integrirender Theil des Bußſakraments iſt, und darum die Unterlaſſung der Bußwerke eine Verunehrung des Sakramentes wäre. Dieſes Letztere hat auch mehrere Moraliſten zu der Annahme beſtimmt, daß die Vernachläßigung auch des kleinſten Bußwerkes Todſünde ſei, wohingegen nach allgemeiner Lehre nur die Unterlaſſung oder Vernachläßigung der auf eine Todſünde geſetzten Buße Todſünde iſt, die Unterlaſſung und Vernachläßigung der für läßliche Sünden auferlegten Bußwerke aber als läßliche Sünde angeſehen wird.

Wenn der Beichtvater, nach dem Urtheil des Pönitenten (aber nicht Scrupulanten) eine zu geringe Buße auferlegt, ſoll derſelbe ſie ſich ſelbſt erſchweren, denn die zeitliche

Strafe für die Sünde muß gebüßt werden [1]). Geſchieht es nicht hier, ſo iſt es im Fegfeuer nachzuholen. Für gewöhnlich wird aber eine kleine Buße kein Aequivalent für eine große Strafe ſein, weßwegen es nach Gregor auch billig iſt, daß ſich der Sünder durch Buße um ſo weher thue, je mehr er ſich durch Sünden geſchadet. Man darf hiebei allerdings, um einen Provinzialismus zu gebrauchen, von keiner eben aufgehenden Genugthuung ausgehen, denn die Genugthuung ſühnt nicht deßwegen die Strafe, weil ſie ein voller Erſatz für ſie iſt, ſondern weil ſie Gott ſo annimmt. Je größer daher beim Büßer die Reue und Liebe, deſto kleinere Bußwerke ſind ihm aufzulegen, weil ihnen, nebſt der Schlüſſelgewalt, die Liebe [2]) die ſühnende Kraft gibt.

Es kann aber auch der Fall eintreten, daß der Prieſter dem Pönitenten eine zu ſchwere Buße auferlegt. In dieſem Fall ſteht es jedenfalls dem Büßer nicht zu, aus eigener Vollmacht, ſie abzuändern. Einmal, weil die Genugthuung nur inſoferne eine ſakramentale iſt, als ſie vom Spender des Sakraments gegeben wird; ſodann weil der Schuldige die Sentenz des Richters ſo wenig abändern kann, als der Untergebene die ihm von einem Vorgeſetzten gegebene Vorſchrift. Nicht einmal ein anderer Prieſter ſoll ſie abändern, wenn ſie angemeſſen und nicht gar zu hart iſt, da ſie, wenn die Schlüſſelgewalt nicht geirrt hat, vermöge der Bindegewalt auferlegt iſt.

Die Bußwerke können aber abgeändert werden, von demſelben Beichtvater, wenn die auferlegten nicht zum Ziele führen, oder wegen eingetretener Umſtände unausführbar werden. Erinnert ſich der Beichtvater des früheren Bekenntniſſes noch einigermaaßen, ſo darf die Beicht nicht wiederholt werden [3]).

---

1) Si contingat, quod sacerdos mitiorem satisfactionem imponat... nihilominus poenitens ad aliquid ulterius obligatur; quod si in hac vita non perficiet, in purgatorio exsolvet. Thom. quodl. 3. a 1.

2) Thom. suppl. 14. a 2. ad 2.

3) Eine ſolche Abänderung kann und darf blos im Beichtſtuhl ſtattfinden.

Sie können ſodann von einem *andern* Prieſter abgeändert werden, wenn ſie unvernünftig, ganz unzweckmäßig und gegen die Regeln der Klugheit ſind. Natürlich muß in dieſem Fall der Pönitent ſein früheres Bekenntniß ganz wiederholen, überhaupt, weil er das Sakrament aufs Neue empfängt, ſich auch aufs Neue vorbereiten. Damit aber das zuvor empfangene Sakrament durch Hinweglaſſung *aller* Bußwerke nicht verunehrt wird, hat er wenigſtens einen Theil derſelben zu verrichten.

Sind die Bußwerke verhältnißmäßig und zweckdienlich auferlegt, ſo hat ſie der Pönitent gerade ſo zu verrichten [1], wie ſie ihm auferlegt ſind. Iſt ihm keine beſtimmte Zeit anberaumt, ſo verrichte er ſie ſo bald als möglich.

Die Frage hat die Theologen vielfach beſchäftigt, in welchem *Stand* der Büßer ſein müſſe, damit ſeine Bußwerke genugthuend ſeien. Alle Katholiken entſcheiden ſich dahin, daß, wenn die im Stand der Sünde vollbrachten Bußwerke auch todt ſeien, ſo lange man ſich in dieſem Stande befinde, ſie jedoch belebt werden, wenn man nach Hinwegräumung des Hinderniſſes in Stand der Gnade übertritt [2]. Mit Recht beruft man ſich hiefür auf die Praxis der alten Kirche, in der die Bußwerke meiſtens vor erlangter Losſprechung verrichtet wurden. Es wurde übrigens Oben bemerkt, daß die Bußwerke, nebſt der Schlüſſelgewalt, ihre ſühnende Kraft durch die Liebe erhalten, woraus erhellt, daß ſie um ſo *verdienſtlicher* [3])

Certum est, quod alter confessarius nequit extra confessionem mutare poenitentiam etiam injustam a primo impositam. Liguori n. 529.

1) Si poentitentia facile posset ab eo impleri, et nollet ex mera desidia illam acceptare, ac cum levi absolvi vellet, non videtur posse excursari a peccato gravi, quia, ut bene ait Eugo, sicut peccaret sacerdos imponendo levem poenitentiam sine justa causa pro gravibus culpis, ita peccaret poenitens volens sine causa recipere absolutionem cum poenitentia justo leviori. Liguori l. c. n. 516.

2) Die Behauptung Petri de Osma: non peracta poenitentia confitentes absolvi non debere hat Sixtus IV. verworfen, drei andere auf daſſelbe hinauslaufende Sätze Alexander VIII. prop. 16. 17. 18.

3) Catech. rom. p. 2. c. 5. q. 67.

werden, je mehr ſie in Liebe vollbracht ſind. Der Büßer ſoll ſie darum im Stand der Gnade, und aus einem übernatürlichen Beweggrund vollbringen. Wer mit einer Todſünde behaftet [1]) genugthut, begeht jedenfalls eine Sünde, weil er einen Theil des Sakramentes unwürdig verrichtet und ſeiner Wirkung, der Nachlaſſung der zeitlichen Strafen, ein Hinderniß ſetzt. Wiederholt dürfen dieſe Bußwerke übrigens nimmer werden, weil ſie, nach Wegräumung des Hinderniſſes, genugthuend ſind.

Zum Schluſſe mag noch bemerkt werden, daß nach der Lehre der Kirche die geduldige Ertragung von Kreuz und Leiden eine genugthuende Kraft beſitzt. Unſtreitig hat aber die pünktliche Erfüllung der vom Prieſter auferlegten Bußwerke mehr Nutzen, als wenn der Pönitent daſſelbe Werk aus eigenem Antrieb verrichtet, wegen der durch das Sakrament reichlicher zugewendeten Verdienſte Chriſti [2]).

II. Die Reſtitution.

A. Von den Reſtitutionen im Allgemeinen.

§. 119.

Begriff und Nothwendigkeit der Reſtitution.

Die Reſtitution beſteht in der Vergütung eines angerichteten Schadens.

---

1) Es iſt dieſes ſo zu verſtehen: Wer nach der Losſprechung in eine Todſünde fällt und in dieſer Todſünde ſeine Bußwerke verrichtet, begeht eine Sünde, denn die vor der Losſprechung verrichtete Genugthuung kann nicht ſündhaft ſein, da der Grund, die Verunehrung des Sakramentes, weil noch gar nicht empfangen, wegfällt.

2) Porro cum satisfactio a confessario imposita sit pars integralis sacramenti, et in ea operetur vis clavium, amplius valet ad expiandum peccatum, quam si proprio arbitrio homo faceret idem opus S. Th. quodl. 3. 9. 14, ob uberiorem meritorum Christi applicationem. Antoine de poenit. a 3. q. 1. nota 2.

1) Liegt das Weſen der Genugthuung darin, daß durch ſie die Seele ſo allmählig von der Creatur gänzlich losgeſchält werde, während die Zerknirſchung hauptſächlich Aufhebung der Trennung zwiſchen Gott und der Seele bezweckt, oder, um es auf eine kurze Formel zurückzuführen: wird durch die Zerknirſchung die Seele zu Gott hin, durch die Genugthuung von der Creatur ab- gekehrt, ſo wird ein Haupterforderniß dieſer ſein, daß ungerechtes Gut zurückgegeben werde. Soll ſich nemlich die Seele durch die Genugthuung von der Anhänglichkeit an gerechtes Gut mehr und mehr losſchälen, um die durch die Zerknirſchung vollzogene oder angebahnte Vereinigung mit Gott zu vollenden, wie möchte damit ein ſolches Kleben an Hab und Gut vereinbar ſein, das ſich ſelbſt auf Koſten Anderer zu bereichern ſucht? Aus dieſem Grunde ſchreibt auch Auguſtin in einem Briefe an Macedonius, Stadthalter in Afrika: „Wenn die fremde Sache, wegen der man geſündigt hat, nicht zurückgegeben wird, da ſie doch zurückgegeben werden könnte, ſo iſt die Buße nicht ächt, ſondern geheuchelt. Iſt aber dieſes, ſo wird die Sünde nicht nachgelaſſen, es ſei denn das Entwendete werde zurückgeſtellt, wenn es, wie geſagt, zurückgeſtellt werden kann [1]). Natürlich; das Zurückbehalten fremden Guts iſt ja nur ein fortgeſetzter Diebſtahl; die Nichtvergütung eines Schadens eine fortgeſetzte Beſchädigung. Diebe, Geizige, Räuber werden aber das Reich Gottes nicht beſitzen [2]). Die Reſtitution iſt daher ſo nothwendig, daß ohne ſie die Erlangung des Heiles unmöglich iſt. Finden ſich hierüber auch keine direkten Ausſprüche in den neuteſtamentlichen Schriften, ſo um ſo mehr in denen des Alten Teſtaments. An ſolch' concreten Fällen kann man übrigens deutlich ſehen, wohin die Lehre, welche die Gültigkeit des Alten Bundes quoad moralia beſtreitet, führt.

---

1) Epist. 153 c. 20. C. Nec absolvat eos, ſagt das rituale rom., qui talis beneficii sunt incapaces, quales sunt... qui aliena, si possunt, restituere nolunt. cf. catech. rom. II. c. 5. q. 73. und III. c. 8. q. 8.

2) I. Cor. 6, 10.

2) Kutſchker [1]) und ihm folgend, Stapf, theilen die Reſtitution in drei Unterarten ab. In die Zurückſtellung im engern Sinn, wodurch dem Eigenthümer oder dem rechtmäßigen Beſitzer das Seinige, entweder die Sache ſelbſt, oder ein ganz entſprechendes Aequivalent zurückgegeben wird. In den Schadenerſatz, oder die Vergütung des dem Andern zugefügten, ſowohl poſitiven als negativen Schadens, damni emergentis et lucri cessantis. In die Genugthuung theils für blos perſönliche Beleidigungen, theils für wirkliche Beſchädigungen, die aber unerſetzlich ſind, ſo daß dem Beſchädiger nichts erübrigt, als ſich durch andere nützliche oder angenehme Leiſtungen mit dem Beſchädigten oder deſſen Erben abzufinden [2]). Man ſieht alle drei Arten laufen in der Pflicht, den Schaden zu vergüten, zuſammen, deßwegen haben wir auch hierein das Weſen der Reſtitution geſetzt, zugleich aber explicirt die Zerlegung in die benannten Unterarten daſſelbe klar und vollſtändig.

Streng und eigentlich genommen kann man nur einem Andern gegenüber von Schadenerſatz ſprechen, und darum bezieht ſich die Reſtitutionspflicht auch auf Andere. Wie man aber uneigentlich ſich ſelbſt gegenüber von Gerechtigkeit ſpricht [3]), ſo kann man auch von Reſtitution ſprechen, die die Seele dem Leib 2c. zu leiſten hat. Wir gehen jedoch hierauf nicht weiter ein, ſondern beſchränken die Reſtitution auf die einem Andern zu machende Vergütung, wie ſie nach den ſtrengen Regeln des Rechts ſtattfinden ſoll. Auch dieſer letzte Beiſatz limitirt den Begriff der Reſtitution, ſofern dadurch die ſogenannte ethiſche Reſtitution, im Unterſchiede von der juridiſchen, ausgeſchloſſen wird. Ein Gläubiger kann ſeine Schulden eintreiben, das

---

1) In einer Reihe Abhandlungen in der theol. Zeitſchrift von Plez. Eine ſehr ſchätzbare Arbeit, beſonders für Oeſtreicher, da er durchweg auf die dortigen Geſetze Rückſicht nimmt. So weit wir dieſe Aufſätze benützen können, thun wir es.

2) Stapf l. c. III. S. 277.

3) cf. den nächſten Abſchnitt.

erlaubt ihm das Recht und er begeht darum keine widerrechtliche Handlung. Er kann ſie aber mit einer Schonungsloſigkeit eintreiben, durch die dem Schuldner ein Nachtheil erwächst. Juridiſch oder nach dem ſtrengen Rechte wird ein Solcher durchaus zu keiner Reſtitution verpflichtet ſein, ob aber nicht ethiſch, iſt eine andere Frage. Und auf dieſem Gebiete wird man den Schuldherrn nicht ganz freiſprechen können, wenn er die Liebespflichten verletzt hat.

Ihr Verhältniß zu einander gibt Kutſchker treffend an. Die juridiſche Reſtitutionspflicht iſt, wie er zeigt, eine negative, indem ſie gleichſam ſynonim iſt mit dem Grundſatze des Rechts: ſtöre nicht den Freiheitsgebrauch Anderer, deſſen Immoralität äußerlich nicht erkennbar iſt. Die ethiſche Reſtitutionspflicht hingegen iſt eine affirmative, denn ſie kann jedesmal auf den Grundſatz der Liebespflichten zurückgeführt werden: befördere, ſo viel du kannſt, den moraliſchen Freiheitsgebrauch Anderer. Ebendeßhalb iſt ſie auch eine unbeſtimmte Pflicht, ein ſogenanntes officium imperfectum, minus determinatum tum quoad obligationem tum quoad modum obligationis. Bei der juridiſchen Reſtitution iſt es gewöhnlich genau beſtimmt, daß ich reſtituiren ſoll, auch weiß ich bei derſelben, wem, wie viel, wie der angerichtete Schaden zu vergüten iſt ꝛc. Nicht ſo verhält es ſich bei der ethiſchen Schadloshaltung. Wenn ich heute einem Armen ein Almoſen verweigere, und er es morgen nicht mehr braucht, ſo habe ich morgen gegen ihn keine Verbindlichkeit mehr; beſitze ich aber ein dem reichſten Manne gehöriges Gut, ſo muß ich es ihm zurückſtellen, mag er es ſchon brauchen oder nicht. Ebenſo ſind auch bei der juridiſchen Reſtitution alle Umſtände der Pflicht genau beſtimmt, es bleibt dem Gewiſſen des Handelnden nichts zu wählen übrig; weniger beſtimmt ſind dieſe Umſtände bei der ethiſchen Reſtitution, wiewohl dieſe von den übrigen Liebespflichten gegen Andere ſich dadurch unterſcheidet, daß ſie mehr beſtimmt iſt, als dieſe, ſowohl in Beziehung auf die Perſon, gegen welche, als auch auf das Quantum, durch welches wir uns

liebevoll gegen Andere bezeigen ſollen. Weil ferner die ethiſche Reſtitutionspflicht eine Liebespflicht iſt, ſo kann ſie nicht erzwungen werden, denn die Liebe duldet keinen Zwang, weder die liebevolle Geſinnung, noch die Aeußerungen derſelben können erzwungen werden. Als affirmative und Liebespflicht ſteht ſie in Colliſionsfällen allen negativen, folglich auch allen Rechtspflichten nach. Denn die Sphäre der Gerechtigkeit muß früher ausgefüllt werden, ehe man an die Erweiterung derſelben durch die Liebe denken kann. Jedoch nimmt die ethiſche Reſtitutionspflicht unter den Liebespflichten einen wichtigen Platz ein, ſo zwar, daß wir unter Mehreren, welche wir unſerer Wohlthaten theilhaftig machen ſollen, jene den übrigen vorzuziehen verbunden ſind, die wir früher durch Vernachläßigung der Liebespflichten verletzt haben, um ſo dasjenige einzubringen, was wir verſäumt haben. Endlich iſt das, was die ethiſche Reſtitutionspflicht von uns fordert, von der Art, daß wir zur Leiſtung deſſelben durch das Sittengeſetz auch dann verbindlich gemacht würden, wenn nicht wir, ſondern andere Menſchen einer oder mehreren Liebespflichten zuwider gehandelt hätten, jedoch wir nicht in demſelben Grade, wie die Verletzenden. Den Dürftigen ſoll Jeder unterſtützen, der es vermag, wenn er auch gegen ihn niemals hartherzig geweſen iſt, folglich die Verbindlichkeit zur ethiſchen Reſtitution nicht auf ſich geladen hat. Anders verhält es ſich mit der juridiſchen Reſtitutionspflicht, zu dieſer iſt blos der Beſchädigende oder ſein Stellvertreter verbunden. So ergibt es ſich denn, daß die Verbindlichkeit zur juridiſchen Reſtitution weſentlich verſchieden iſt von der zur ethiſchen, obwohl jene durch dieſe, wenn ſie eine wahrhaft chriſtliche ſein will, beſeelt ſein ſoll (charitate formata).

Wozu, möchte man fragen, dieſe lange Auseinanderſetzung? Dazu, daß man auf die ethiſche Reſtitution die nachfolgenden Grundſätze nicht anwendet. Es ſcheint zwar ſonderbar, iſt aber dennoch ſo: rigoroſe Lehren gefallen der laxen Welt. Und mancher Moraliſt, beſonders wenn er dieſe zwei Gebiete nicht

ſcheidet, wird ſo hart, daß ſeine Lehren, ohne die Pönitenten zur Verzweiflung zu bringen, gar nicht gebraucht werden können. Cavenda est conscientia nimis larga, et nimis stricta, mahnt der hl. Bonaventura, nam prima generat praesumptionem, secunda desperationem: prima saepe salvat damnandum, secunda contra damnat salvandum. So leſen ſich einige Sätze in Hirſchers Reſtitutionslehre ganz hübſch, man wende ſie aber im Beichtſtuhl an und mancher glimmende Docht wird ausgelöſcht und manches geknickte Rohr vollends gebrochen werden. Wie anders der hl. Liguori, deſſen Prolog zu ſeiner Lehre von den Reſtitutionen rührend iſt. Wir wollen damit den Laxismus nicht protegiren, aber auch dem Rigorismus das Wort nicht reden.

§. 120.

Quelle der Reſtitutionspflicht.

Beſteht die Reſtitution in der Vergütung, ſo wird die Quelle, aus der die Verpflichtung zu ihr ausfließt, die Beſchädigung ſein. Es fragt ſich nun, um die Sache concreter zu faſſen, was iſt der Grund der Beſchädigung. Die älteren Moraliſten ſagen: das ungerechte Beſitzergreifen und der ungerechte Beſitz. Wirklich iſt dieſe Eintheilung die umfaſſendſte, denn in ihr liegen die beiden Hauptgrundſätze für die Reſtitutionspflicht, 1) der muß reſtituiren, durch deſſen Verſchulden Jemand beſchädigt wurde und 2) der, welcher ſich auf Anderer Koſten bereichert hat. Daß hingegen dieſe Quelle zu allgemein iſt und darum beſtimmter angegeben werden kann, das iſt nicht zu läugnen. Es fragt ſich nemlich, wodurch findet die ungerechte Beſitzergreifung oder Beſchädigung, um jetzt noch vom ungerechten Beſitz abzuſehen, ſtatt? Sie tritt entweder durch Zufall oder ſittliche Handlungen ein. Bleiben wir beim Erſten ſtehen.

1) Zufall heißt nach dem römiſchen Recht jedes nachtheilige Ereigniß, welches mit menſchlicher Einſicht nicht vorausge-

ſehen, oder doch mit menſchlichen Kräften nicht abgewendet werden kann. Demnach werden auch die durch Thiere verurſachten Beſchädigungen zum Zufall gerechnet, nicht ſo aber unfreiwillige und unüberlegte Handlungen der Menſchen, die wir vielmehr der zweiten Quelle zuweiſen.

Man ſpricht von Sach- und Perſonenzufällen, je nachdem der Zufall in einer äußern Urſache, z. B. Hagelſchlag, oder in einem Mangel der Perſon, von der eine beſchädigende Handlung zu unterlaſſen oder eine bejahende Verbindlichkeit zu erfüllen war, liegt. Z. B. Krankheit, durch die Jemand gehindert wird, die verſprochene Arbeit zur beſtimmten Zeit zu liefern.

Beim Zufall hat die allgemeine Regel Geltung: weſſen Vermögen oder Perſon durch Zufall beſchädigt wird, der hat keinen Anſpruch auf Erſatz, weil ſich der Schaden durch Niemands Verſchulden ereignete, und weil ſich Niemand auf Koſten des Beſchädigten bereichert hat. Casus nocet domino. Geht aber das dominium einer Sache durch Vertrag (Darleihensvertrag) auf mich über und wird ſie mir durch Zufall beſchädigt, ſo bin ich dem Darleihenden Erſatz ſchuldig. Ob dieſer Grundſatz auch auf die Perſonenzufälle Anwendung habe, iſt unter den Rechtsgelehrten controvers. Allein, abgeſehen von dem Geſetze der Billigkeit: afflicto non est addenda afflictio, entſcheiden wir uns auch darum dafür, daß ein Solcher nicht reſtitutionspflichtig iſt, weil dieſe Beſchädigung in keinem Verſchulden wurzelt und der Beſchädigende ſich nicht auf Anderer Koſten bereicherte.

Bisher haben wir durchaus unverſchuldeten Zufall vorausgeſetzt, derſelbe kann jedoch auch verſchuldet werden und dieſes ändert die Sache weſentlich. Es iſt Zufall, wenn durch Ueberſchwemmung ein Stück Feld verwüſtet wird, wurde der Schaden aber dadurch verurſacht, daß, trotz einer Obliegenheit dazu, eine Schutzwehr nicht im baulichen Stand erhalten wurde, ſo iſt der Zufall ein verſchuldeter und der hat den Schaden zu vergüten, durch deſſen Schuld dieſer Zufall eingetreten

iſt. Dieſer Grundſatz hat Geltung, wenn man ſich auch durch eigene Einſicht von den ſchädlichen Folgen einer Sache nicht überzeugen konnte, die aber deßwegen von der tieferſehenden Geſetzgebung verboten wurde. Entſteht alſo ein Schaden, der bei Beobachtung eines Geſetzes nicht entſtanden wäre, ſo iſt der eintretende Zufall verſchuldet. Bricht z. B. ein Feuer aus, weil die darüber erlaſſenen Vorſchriften nicht beachtet wurden, ſo iſt der Uebertreter dieſer Geſetze reſtitutionspflichtig.

2) In dieſe Kategorie gehören auch die durch Thiere angerichteten Beſchädigungen. Hat ein Thier Jemanden beſchädigt, ſo iſt nach dem römiſchen Recht der Eigenthümer des Thieres zur Vergütung verpflichtet. Bei einem wilden Thiere jedoch nur dann, wenn ihm eine Schuld zur Laſt fällt, z. B. ſchlechte Verwahrung. Iſt es hingegen ein Hausthier, ſo wird der Schaden als Zufall angeſehen, wenn es ungereizt und contra naturam sui generis geſchadet hat. Wurde es gereizt, ſo hat der, welcher dieſes that, zu reſtituiren. Hat es aber nicht contra naturam sui generis geſchadet, ſo muß der Eigenthümer des Thieres entſchädigen, oder, wenn er das nicht will, das Thier dem Beſchädigten überlaſſen.

§. 121.

Fortſetzung.

Sittliche Handlungen als Quelle der Reſtitution.

1) Sittliche Handlungen müſſen als ſolche frei vollbracht ſein. Von der Reſtitutionspflicht entbunden ſind daher alle jene Beſchädigungen, welche durch unfreie Handlungen, im Wahnſinn ꝛc., vollbracht wurden, wenn ſich der Vollbringer durch ſie nicht bereichert hat, weil ein Solcher unzurechnungsfähig iſt, ihm alſo auch die Beſchädigung nicht zugerechnet werden kann. Iſt dieſes Letztere aber geſchehen, ſo muß die dadurch bewirkte Bereicherung zurückgegeben werden. Daß jene Handlungen, durch die man ſich abſichtlich um den Gebrauch ſeiner

Vernunft brachte, nicht unfrei, ſondern frei ſind, wurde im erſten Theil gezeigt. Wer ſich verſchuldet betrinkt und in dieſem Zuſtande Jemanden beſchädigt, iſt der Reſtitution nicht darum entbunden, weil er eine unfreie Handlung vollbrachte, da er zurechnungsfähig iſt [1]).

Die Freiheit wird aufgehoben durch Unwiſſenheit und Zwang [2]). Iſt die Unwiſſenheit eine unverſchuldete, und unüberwindliche, ſo iſt die aus ihr fließende Handlung nicht zurechenbar, darum erliſcht auch die Reſtitutionspflicht. Dieſes tritt dann ein, wenn Jemand durch Uebertretung eines Geſetzes einen Andern beſchädigte, der erſtens von dieſem Geſetze nichts wiſſen konnte, und der zweitens ohne Kenntniß dieſes Geſetzes auch nicht ermeſſen konnte, daß ſeine Handlung nachtheilig wirken möchte. Was den Zwang betrifft, ſo haben wir gehört, daß der Wille gar nicht gezwungen werden kann. Die innere Selbſtbeſtimmung bleibt frei, nicht ſo die äußere Handlung. Durch phyſiſche Gewalt kann meine Hand genöthigt werden, gegen meinen Willen an einem Orte Feuer anzulegen. Da es ſich aber bei den Beſchädigungen um äußere Akte handelt, die erzwingbar ſind, ſo bin ich, wenn gezwungen, zu keiner Vergütung verpflichtet, da die That nicht die meinige, ſondern die des Zwingenden iſt.

2) Die freien Handlungen, von welchen jetzt die Rede iſt, ſind entweder ſittlich gut oder bös, oder nach juridiſcher Terminologie rechtlich oder widerrechtlich. Daher haben wir zu unterſuchen, ob eine durch eine rechtliche Handlung verurſachte Beſchädigung vergütet werden müſſe. Die Antwort iſt einfach: Nein. Qui jure suo utitur neminem laedit. Das Geſetz käme ja mit ſich in Widerſpruch, wenn es den, der ihm gemäß handelt, eben darum zur Verantwortung zöge. Der Soldat ſoll den Feind bekämpfen oder beſchädigen und dann reſtituiren, das

1) cf. §. 32.
2) cf. §. 45.

wäre doch gar zu widerſinnig. Daſſelbe gilt von der *Nothwehr*. Wer einen Andern zu ſeiner eigenen Erhaltung beſchädigt, darf nicht vergüten. Dabei ſetzen wir aber immer voraus, daß der von ſeinem Rechte Gebrauch Machende daſſelbe *nicht überſchreite*, denn unſer Recht iſt nicht ſchrankenlos, ſondern durch die Rechte Anderer und durch Geſetze beſchränkt.

Kutſchker fügt dieſem noch die *Einmiſchung* eines Dritten in unſere Angelegenheiten bei und entſcheidet, den Geſetzen gemäß, ſo: wer ſich *unberufen* und *ohne Noth* in fremde Angelegenheiten einmiſcht und dadurch Schaden verurſacht, hat den Schaden auch zu tragen. Wer hingegen in einem *Nothfall* einſchreitet, dem müſſen die aufgewendeten Koſten, wenn ſie nothwendig und zweckmäßig waren, erſetzt werden und zwar auch dann, wenn ſie nicht zum Ziele führten, z. B. das Abbrennen des Hauſes nicht verhüten konnten. Es wird einem Solchen auch nicht zur Schuld angerechnet, wenn er den Schaden nicht abwenden konnte, es ſei denn, er hätte den, der mehr leiſten konnte, daran verhindert. Es gilt nemlich hier der Grundſatz, einem Dritten in der Noth beizuſpringen iſt eine rechtliche Handlung und der durch ſie zugefügte Schaden muß daher nicht vergütet werden.

Die *widerrechtlichen* Handlungen ſind entweder *dolos* oder *culpos* [1]), oder, in die theologiſche Sprache überſetzt,

---

1) Dolus iſt *abſichtliche* Schadenzufügung durch widerrechtliche *Thätigkeit* aus Gewinnſucht, Bosheit oder überhaupt niederträchtiger Geſinnung. Die Culpa wird in culpa lata, culpa, culpa levis und levissima eingetheilt. Culpa lata seu dolo proxima iſt *abſichtliche Unterlaſſung von Handlungen*, zu welchen man aus einem beſondern Grunde verpflichtet war, um Schaden von einem Andern abzuwenden. Außerdem wird aber auch als culpa lata betrachtet: a) wenn Jemand *abſichtlich* zwar durch widerrechtliche *Thätigkeit*, aber ohne ſchlechte Geſinnung blos aus Leichtſinn oder Muthwillen ſchadet; b) wenn Jemand zwar nicht abſichtlich ſchaden wollte, aber doch die gewöhnliche Vorſicht eines verſtändigen, beſonnenen Mannes bei ſeiner Handlung unterließ (dissoluta negligentia, nimia securitas); c) wenn Jemand zwar *nicht abſichtlich* ſchaden wollte, aber doch in rebus alienis nicht einmal

ſind die ſittlich böſen Handlungen entweder läßliche oder Tod-ſünden. (Es iſt nicht zu überſehen, daß wir hier von Tod- und läßlichen Sünden nicht ex genere suo, oder ihrem objektiven Charakter, ſondern blos ex accidente oder ihrer ſubjektiven Beſchaffenheit nach reden, denn auf dieſes Letztere allein bezieht ſich dolus et culpa.) Eine tödtliche widerrechtliche Handlung wird durch den dolus und culpa lata begründet, und die durch ſie verurſachte Beſchädigung muß, wenn möglich, immer voll reſtituirt werden. Denn wenn die in der Anmerkung sub b) und c) angeführten Handlungen der culpa lata auch keine abſichtlichen ſind, ſo werden ſie doch als gewollte angeſehen. Das allgemeine Wohl, ſagt Stapf, fordert, daß ſich die Gerichte an gegründete Vorausſetzungen oder an dasjenige halten, was in ſolchen Fällen gemeinhin zu geſchehen pflegt. Zwar wenn die Sache zweifelhaft iſt, ſo ſoll Niemand zur Schadloshaltung verpflichtet werden. In dubio nemo est condemnandus. Jedoch wird im Allgemeinen vermuthet, daß Jeder, welcher den Verſtandesgebrauch beſitzt, eines ſolchen Grades des Fleißes und der Aufmerkſamkeit fähig ſei, welcher bei gewöhnlichen Fähigkeiten angewendet werden kann. Wer alſo bei Handlungen, woraus für Andere eine Beſchädigung entſteht, dieſen Grad des Fleißes oder der Aufmerkſamkeit unterläßt, macht ſich eines Verſehens ſchuldig. Sollte demnach von Seiten des Handelnden auch eine ganz ſchuldloſe Vergeßlichkeit oder Zerſtreutheit der Unachtſamkeit Statt gehabt haben, ſo ſteht die Vermuthung wider ihn, und nach erfolgtem richterlichen Ausſpruche iſt er nicht blos pro foro externo, ſondern auch im Gewiſſen verbun-

---

diejenige Vorſicht beobachtete, die er in eigenen Angelegenheiten zu beobachten pflegt. Culpa ſchlechthin, ohne den Beiſatz lata, heißt jede durch poſitive Thätigkeit, aber nicht abſichtlich, ſondern nur aus Unvorſichtigkeit oder Unbeſonnenheit bewirkte widerrechtliche Beſchädigung. Culpa levis entſteht dann, wenn man jenen Fleiß vernachläſſigt, den ſorgſame Leute anwenden, culpa levissima, wenn man jene Sorgfalt unterläßt, welche die achtſamſten Leute anzuwenden pflegen.

den, die ihm zuerkannte Schadloshaltung zu leiſten. So verlangt es das Gemeinwohl und die den öffentlichen Geſetzen gebührende Achtung. Auch wird eben dadurch der Fleiß und die Aufmerkſamkeit der Staatsbürger auf ihre Handlungen geſchärft, da ihnen bekannt iſt, weſſen ſie ſich auch im Falle eines blos juridiſchen Verſchuldens zu verſehen haben. III. Bd. S. 291. Von den Worten an: Sollte demnach ꝛc. geht Stapf unvermerkt auf das Gebiet der läßlich widerrechtlichen Handlungen über.

Faſſen wir nemlich den vorliegenden Gegenſtand klar auf, ſo entſteht die Frage: iſt die aus einer läßlichen widerrechtlichen Handlung entſpringende Beſchädigung zu vergüten und in wie weit muß der Schaden erſetzt werden? Die Anſichten ſind hierüber getheilt. Einige (Vasquez) ſagen: der ganze Schaden muß erſetzt werden; Andere, nach Liguori die sententia probabilior et communior, läugnen jede Reſtitutionspflicht. Es kann nemlich, das ſind ihre Gründe, dieſe Pflicht unter keiner ſchweren Sünde auferlegt werden, weil dieſes in keinem Verhältniß zu der kleinen Schuld (ex accidente) ſtände, es kann aber auch unter keiner kleinen Sünde verpflichtet werden, weil dieſes in keinem Verhältniß ſtände zu dem großen Schaden. (Es wird eine Todſünde ex genere suo vorausgeſetzt.) Dieſes iſt die Argumentation Lugo's. Noch Andere aber ſagen, es ſoll im Verhältniß der Schuld reſtituirt werden, eine Anſicht, der auch wir beiſtimmen [1]).

Die Schuld kann aber auch levis und levissima ſein, und in dieſem Fall iſt man, nach allgemeiner Annahme, zu keiner Reſtitution verpflichtet, wenn dem Beſchädigenden durch Ver-

---

1) Non videtur tamen esse obligatio restituendi totum damnum citra contractum aut officium: quia injuria venialis ac imperfecta non debet citra contractum aut quasi contractum tantam obligationem parere, quantum injuria gravis et im? - perfecte voluntaria (offenbar ein Druckfehler ſtatt perfecte). Et quia tunc damnum leviter peccanti leviter est imputabile: ergo non tenetur totum compensare. Deinde cum ea restitutio sit poena, seu onus jure naturali culpae correspondens, debet esse culpae proportionatum. Antoine l. c. tract. de justit. et jure p. 2. c. 3. q. 3.

trag keine beſondere Sorgfalt auferlegt war. Denn Niemand iſt, ohne beſondere Verpflichtung, gehalten, eine größere Vorſicht anzuwenden, als dieſes kluge und vorſichtige, oder gar ſehr kluge und vorſichtige Leute thun. Ja, ſelbſt wenn Jemand durch Beruf zur Sorgfalt verbunden iſt, iſt er keineswegs zur Reſtitution verpflichtet, wenn die Schuld klein oder ſehr klein iſt, weil Niemand zu einer größeren Sorgfalt gehalten iſt, als kluge und vorſichtige Leute deſſelben Berufes. Wenn alſo ein Baumeiſter dieſelbe Sorgfalt anwendet, die kluge und vorſichtige Baumeiſter anwenden, ſo iſt er zu keinem Schadenerſatz verpflichtet, wenn deßungeachtet ſein Bau zuſammenſtürzt. Es ſei denn, er habe, um die Arbeit zu erhalten, verſprochen, er wolle einen größeren Fleiß anwenden, als Andere. Hat ſich Jemand durch Vertrag zu einer beſondern Sorgfalt verpflichtet, ſo gelten hiebei folgende Regeln. Wenn der Contrakt blos zum Nutzen des Empfängers war, wie beim Geliehenen, ſo iſt er, wenn das Geliehene verdorben wurde, auch bei kleiner und kleinſter Schuld, zur Reſtitution verpflichtet. War der Vertrag zum Nutzen beider Theile abgeſchloſſen, wie beim Pacht- und Miethvertrag, ſo iſt der Erſatz des aus kleiner, aber nicht kleinſter Schuld erwachſenen Schadens zu geben. Der Beſchädigende hat nemlich in dieſem Fall keine ſo große Sorgfalt aufzuwenden, wie wenn der Vertrag blos zu ſeinen Gunſten geſchloſſen worden wäre. Zog blos der Geber Vortheil aus dem Vertrag, wie bei der Aufbewahrung eines Gutes, ſo hat der Empfänger blos im Fall der culpa lata und des dolus zu reſtituiren. Das fordert nemlich das Recht, daß wer einen Gegenſtand blos zum Nutzen eines Andern aufbewahrt, keine größere Sorgfalt darauf verwenden müſſe, als er überhaupt auf ſein Eigenthum verwendet. Es ſei denn a) es exiſtire ein eigener Vertrag, daß man ſorgfältiger ſein wolle, oder b) man habe für die Aufbewahrung einen Lohn genommen, denn dann iſt es zum Nutzen beider, oder c) wenn die Sache in der Zeit beſchädigt wurde, da ſie ſchon hätte zurückgegeben werden ſollen;

d) endlich, wenn man ſich ſelbſt als einen ſorgfältigeren Wächter gerühmt hat.

Seither haben wir vorausgeſetzt, die Schuld ſei zugleich Sünde (culpa theologica), es kann nun aber eine culpa, culpa levis und levissima blos im juridiſchen Sinn, ohne alle Sünde geben (culpa juridica), wie wenn Jemand aus Vergeßlichkeit ein entlehntes Buch in der Kirche liegen läßt. Hier findet nun der Grundſatz Anwendung, daß ex culpa mere civili levi et levissima ante sententiam judicis keine Reſtitutionsverbindlichkeit entſtehe. Post sententiam judicis hingegen iſt man auch im Gewiſſen zur Reſtitutionspflicht verbunden.

§. 122.

Objekt der Reſtitution.

Objekt der Reſtitution iſt das ungerechte Gut ſelbſt, wenn es noch vorhanden iſt, oder wenn es nicht mehr da iſt, der entſprechende Werth deſſelben, ſowie alle Früchte, die aus ihm gezogen wurden und gezogen werden konnten.

1) In dem vorletzten Paragraphen wurde bemerkt, daß nach einer altherkömmlichen Eintheilung die Quellen der Reſtitution in die ungerechte Beſitzergreifung und den ungerechten Beſitz geſetzt werden. Die verſchiedenen Arten der Beſitzergreifung haben wir auseinangergeſetzt, jetzt iſt nachzuweiſen, daß auch der ungerechte Beſitz Quelle der Reſtitution ſei, womit wir die Lehre vom Objekt der Reſtitution überhaupt verbinden.

Res clamat ad dominum iſt das hier anzuwendende juridiſche Axiom; denn nimmer darf ſich Einer auf fremde Koſten bereichern. Wer irgend einen Gegenſtand von einem ſcheinbar rechtlichen Mann durch Kauf erſtanden, muß ihn zurückgeben, wenn ſich ſpäter herausſtellt, daß es geſtohlenes Gut war, wobei dem Käufer allerdings der Regreß an den Verkäufer bleibt, d. h. dieſer muß jenem die Kaufsſumme wieder zurückgeben. Derſelbe Fall kann bei einer Erbſchaft eintreten.

Der Grund iſt immer derſelbe: hoc naturae aequum est, neminem cum alterius detrimento fieri locupletiorem.

2) Iſt der entwendete Gegenſtand ſelbſt noch vorhanden, ſo muß dieſer reſtituirt werden. Es iſt alsdann nicht erlaubt, den Geldwerth für ihn zu geben, da Niemand gezwungen werden kann, etwas zu verkaufen. (Naboth. 3. reg. 21.) Iſt das Gut bei dem unrechtmäßigen Beſitzer beſſer und werthvoller geworden, z. B. ein Stück Vieh, ſo muß es ohne Abzug in dieſem beſſeren Zuſtande reſtituirt werden. Der Gegenſtand gehörte nemlich immer dem rechtmäßigen Herrn und darum auch der Zuwachs und die Verbeſſerung. Zudem iſt die Zurückbehaltung ein neues, vom erſtmaligen Nehmen verſchiedenes Unrecht, das die Verpflichtung auflabet, daſſelbe mit dieſer Verbeſſerung zurückzuſtellen. Ausgenommen iſt davon aber der, welcher eine Sache bona fide beſitzt. Wer ein junges Stück Vieh, ohne nur daran zu denken, daß es geſtohlen worden, gekauft und in dem guten Glauben, er ſei der Eigenthümer, der es aufgezogen hat, darf nur ſo viel reſtituiren, als das Thier zur Zeit des Kaufes werth war.

Iſt die Sache ſelbſt nicht mehr vorhanden, ſo muß ihr Werth erſtattet werden. Darunter iſt inbegriffen, daß die Reſtitution koſtenfrei übermacht werde, und zwar dahin, wo ſie urſprünglich war. Der Eigenthümer muß, wenn das Unrecht vollſtändig vergütet werden ſoll, ganz ſchadlos gehalten werden. Iſt der Herr fortgezogen und hätte er den Gegenſtand mit ſich genommen, ſo muß ihn der Reſtituirende auf ſeine Koſten dahin bringen laſſen, wo der Herr jetzt iſt, doch nach Abzug der Auslagen, die auch der Herr auf ſeinen Transport hätte verwenden müſſen. Von dieſer Pflicht die Unkoſten zu tragen wird er nicht entbunden, wenn die Unkoſten auch der Reſtitutionsſumme gleichkommen. Hat Jemand fünfzig Gulden entwendet und iſt die Zurückſtellung mit fünfzig Gulden Unkoſten verbunden, ſo daß den Reſtituirenden die ganze Summe auf hundert Gulden kommt, ſo muß er dieſe geben, denn es handelt ſich darum,

ſoll der Schuldner fünfzig Gulden verſchuldete Unkoſten haben, oder ſoll der Eigenthümer einen unverſchuldeten Schaden von fünfzig Gulden tragen? Blos dann, wenn die Unkoſten mehr als die Summe ſelbſt betragen, kann man die Reſtitution aufſchieben, bis ohne ſo großen Nachtheil erſtattet werden kann. Anders verhält es ſich, wenn Einer in gutem Glauben fremdes Gut beſeſſen hat. Kommt ein Solcher ſpäter zur Kenntniß, daß dieſes Gut einem Andern gehöre, ſo muß er nicht auf ſeine, ſondern darf auf des Eigenthümers Koſten reſtituiren, da er ſelbſt kein Unrecht gethan hat. Ebenſo muß der Schuldner alle Gefahr (des Verluſtes, der Beſchädigung des Reſtitutionsobjekts) auf ſich nehmen. Culpa praecedente casus etiam fortuitus imputatur. Wenn daher Jemand einem Boten, auch wenn er ihn für redlich hält, das Reſtitutionsobjekt gibt, damit er es dem Eigenthümer bringe und dieſer unterſchlägt es, ſo muß er abermal reſtituiren.

Endlich müſſen alle Früchte, der Schuldner mag ſie nun aus dem ungerechten Gute gezogen haben oder nicht, wenn ſie der Eigenthümer hätte daraus ziehen können, erſetzt werden. Fructus non modo percepti, sed et qui percipi potuerunt honeste aestimandi sunt. Der ausgefallene Gewinn (lucrum cessans) muß nemlich ebenſo, wie der entſtandene Schaden (damnum emergens) vergütet werden. Eine Beſtimmung, die übrigens auf den bona fide Beſitzenden ebenfalls keine Anwendung findet, da von dieſem blos die Zurückgabe des Gutes und der aus ihm wirklich gezogene Nutzen erſtattet werden muß.

Die Moraliſten theilen übrigens die Früchte ſelbſt wieder in natürliche und induſtrielle ab, je nachdem ſie ein reines Erzeugniß der Natur, oder ein Produkt der menſchlichen Gewerbſamkeit und Betriebſamkeit ſind; dieſe letztern, weil kein Produkt des ungerechten Gutes, ſondern meiner Thätigkeit, müſſen nicht reſtituirt werden.

§. 123.

Subjekt der Reſtitution.

Die, welche eine wirkſame Urſache des verurſachten Schadens waren, ſind zur Reſtitution verpflichtet.

1) Der vorausgegangenen Entwicklung zufolge verpflichtet nicht nur der Beſitz eines fremden Gutes, ſondern auch die ungerechte Beſitzergreifung zur Reſtitution. Wer alſo Urſache einer ungerechten Beſitzergreifung auch von Seite eines Andern iſt, muß vergüten. Auf doppelte Weiſe kann man aber Solches verurſachen, direkt und indirekt. Direkt, wenn man Einen zum Nehmen verleitet, und dieſes mag auf dreifache Weiſe geſchehen. Einmal ex parte acceptionis, wenn man durch Geheiß, Rath, ausdrückliche Zuſtimmung und Lob Jemanden zur Aneignung fremden Gutes aufmuntert. Das anderemal ex parte ipsius accipientis, wenn man ihm entgegenkommt oder auf irgend eine Weiſe Hülfe leiſtet. Drittens endlich ex parte rei acceptae, wenn man gleichſam als Genoſſe der Miſſethat ſich in den Raub oder Diebſtahl theilt. Indirekt aber, ſofern man dem Unternehmen nicht hindernd in Weg tritt, da man es könnte und ſollte, entweder dadurch, daß man, anſtatt das Gegentheil zu befehlen oder zu rathen, ſchweigt; oder dadurch, daß man, anſtatt werkthätig zu widerſtehen, es geſchehen läßt, oder dadurch, daß man das Geſchehene verheimlicht. Alle dieſe Fälle ſind in dem Verſe enthalten:

Jussio, consilium, consensus, palpo, recursus.
Participans, mutus, non obstans, non manifestans [1]).

2) Nachdem ſo im Allgemeinen die Urſachen angegeben ſind, wenden wir uns im Einzelnen zu denſelben.

Jussio. Unter dieſen Begriff fällt jede durch Befehl, Nöthigung, Auftrag und Bevollmächtigung verurſachte Beſchädigung.

---

1) Thom. 2. 2. 62. a 7.

Iſt der Befehl an ſich nicht unſittlich, ſo daß der Vollſtrecker ſeine Rechtswidrigkeit nicht augenfällig einſehen konnte, ſo hat der Befehlende Schuld und Reſtitution allein zu tragen. War er aber derartig, daß der Vollſtrecker ſeine Unrechtmäßigkeit wohl erkennen konnte, ſo hätte er nach dem Gebot: man muß Gott mehr gehorchen, als den Menſchen, ihn nicht vollziehen ſollen. Er iſt darum nicht ſchuldlos und deßwegen auch der Reſtitutionspflicht nicht entbunden. Der Befehlende muß aber auch für die Folgen ſeines Auftrags eintreten, und ſelbſt dann, wenn dieſe größer ſind, als er beabſichtigte. Hat er ein Haus anzuzünden befohlen, und brennen zwei ab, ſo muß er für beide reſtituiren. Wenn aber der Vollſtrecker auf eigene Fauſt noch mehr, als befohlen, verübt, ſo hat er das allein zu verantworten. Ueberhaupt muß der Befehlende allen und jeden Schaden, der aus ſeinem Befehle, auch z. B. dem Vollſtrecker zugeſtoßen iſt, erſetzen. Wer übrigens ſeinen Befehl vor vollbrachter That ſo zurücknimmt, daß er dem Vollzieher ſeinen geänderten Entſchluß zur Kenntniß bringt, iſt nicht reſtitutionspflichtig.

Consilium. Unter dem consulens verſteht man Jeden, der zur Beſchädigung rathet, überredet, reizt, unterrichtet, Mittel und Wege zeigt. Hier muß vor Allem unterſchieden werden, ob der Rathgeber ein Sachverſtändiger war, oder nicht. Iſt jenes der Fall, ſagt z. B. der Beichtvater zu dem Pönitenten, du mußt dieſes reſtituiren, obwohl er es nicht ſchuldig iſt, oder du darfſt nicht reſtituiren, da er es ſollte, ſo hat der Beichtvater den daraus erwachſenen Schaden zu vergüten, wenn ſein Rath ein verſchuldet ſchlechter war, wenn er alſo aus grober Unwiſſenheit oder Bosheit entſprungen iſt. Denn der Sachverſtändige übt durch ſein Rathgeben ſeinen Beruf aus, und ſoll darum, da man ſich auf ſeine Wiſſenſchaft verläßt, die nothwendigen Kenntniſſe und erforderliche Aufmerkſamkeit beſitzen oder ſich zu erwerben ſuchen. Iſt der Rathgeber aber kein Sachverſtändiger, ſo fragt es ſich, ob er für ſeinen Rath eine Belohnung angenom-

men hat oder nicht. Hat er es gethan, ſo iſt er damit in die Reihe der Sachverſtändigen eingetreten und hat darum für den aus ſeinem Rathe entſpringenden Schaden zu haften. Nahm er aber keine Belohnung, ſo iſt er nur dann reſtitutionspflichtig, wenn er durch ſeinen Rath einem Andern wiſſentlich geſchadet hat, weil es die Sache des Rathſuchenden war, den Rath eines nicht Sachverſtändigen näher zu prüfen und ihm kein blindes Zutrauen zu ſchenken. Böſe Abſicht wird aber präſumirt, wenn der Rathgeber die üblen Folgen des Rathes vorausſah oder zu einer anerkannt ſündhaften Handlung aufmunterte. Darf man Jemanden zu einer kleinen Sünde Anleitung geben, damit eine größere vermieden werde? Nein, denn der Zweck heiligt das Mittel nicht. Erlaubt iſt es aber Jemanden, der bereits entſchloſſen iſt, eine Sünde zu vollbringen, zu rathen, daß er wenigſtens zum Theil von ihr abſtehe, wenn ſie nicht ganz zu verhindern iſt. Um die Frage zu entſcheiden, ob der Rathgeber auch dann reſtituiren müſſe, wenn er ſeinen Rath widerrufen, haben die Moraliſten ſcharfſinnig zwiſchen consilium simplex et c. qualificatum unterſchieden [1]. Daß dieſer Unterſchied begründet ſei, läßt ſich nicht läugnen, nimmt aber der consulens Alles zurück, ſtellt er den im consilium qualificatum gegebenen Motiven andere, beſonders religiöſe, entgegen, ſo hat er das Seinige gethan. Das in der Anmerkung angeführte Gleichniß hinkt aber bedeutend. Denn das Feuer brennt naturnothwendig fort, iſt aber der Rath auf die benannte Weiſe zurückgenommen, ſo fließt der Schaden nicht mehr aus dem Rathe, ſondern aus der Bosheit des Vollziehers. Deßwegen

1) Si consulens dederit simplex consilium, vel falsum, vel modo auctoritativo, tunc consilium revocando, vel falsitatem ostendendo excusatur a restitutione; secus si insinuarit motivum, sive modum inferendi damnum. Ratio, quia, adhuc revocato consilio, haec pergunt semper movere. Sicut enim, *dicunt*, qui ignem in alienam segetem injecit, tenetur ad damnum, etiamsi postea dolens conatus fuerit ignem extinguere; ita et consulens. Liguori l. c. l. 4. n. 559.

ſprechen wir einen ſolchen Rathgeber, wenn er zugleich den, welchem der Schaden droht, gewarnt hat, mit vielen Moraliſten von der Reſtitution frei.

In die Kategorie des recursus fallen alle jene Handlungen, durch die man Uebelthätern Zuflucht und Sicherheit gewährt. „Voll Zuverſicht, habe ich geſagt, daß der, welcher einem Andern dazu verhülflich iſt, daß er Entwendetes nicht reſtituirt, und welcher den, der zu ihm ſeine Zuflucht nimmt, ſoweit es angehen kann (quantum honeste potest), zur Reſtitution nicht antreibt, ein Genoſſe des Betrugs und Verbrechens ſei. Denn wir ſind viel mitleidsvoller, wenn wir ſolchen unſere Hülfe, ſtatt ſie zu gewähren, entziehen; denn der hilft nicht, welcher zum Sündigen beiſteht und ſie nicht vielmehr vernichtet und unterdrückt [1].“

Beſonders den Anwälten legen in dieſer Beziehung die Moraliſten eine ſchwere Verantwortung auf.

Theilnehmer (participans) iſt der, welcher einen Theil oder das ganze ungerechte Gut beſitzt, ſei es bona fide, ſei es mala fide, ſei es durch Kauf oder Erbſchaft. Hierüber gelten die im vorigen Paragraphen angeführten Beſtimmungen. Der Begriff der Theilnahme erſtreckt ſich aber auch auf die Beihülfe durch Herſchaffung der nöthigen Mittel und Wegräumung der im Wege ſtehenden Hinderniſſe. Sodann auf das Mithelfen im engſten Sinne, d. h. auf das gemeinſchaftliche Zuſammenwirken Mehrerer zu einer Beſchädigung. Dieſe Theilnahme kann eine getheilte oder ungetheilte ſein. Ungetheilt iſt die Mitwirkung, wenn nach gepflogener Verabredung Mehrere mit einander eine Handlung ausführen; getheilt, wenn ſie, ohne ſolches Uebereinkommen, blos zufällig in der Beſchädigung eines Dritten zuſammentreffen. War die Theilnahme eine ungetheilte, ſo müſſen die Theilnehmer ſolidariſch Einer für Alle,

1) Wir haben dieſes Citat aus Kutſchker überſetzt, der ſagt, dieſe Worte des hl. Auguſtinus ſtehen c. si res aliena 1. caus. 14. q.; was ~~übrigens falſch~~ iſt.

Alle für Einen haften, ſo zwar, daß wenn Einer nicht reſtituiren kann oder will, die Andern für ihn eintreten müſſen. Bei getheilter Theilnahme hingegen muß jeder Einzelne das vergüten, was er beſchädigt hat [1]).

Consensus. In dieſe Klaſſe gehören Jene, welche zu einer Beſchädigung ihre Einwilligung und Zuſtimmung geben. Reſtitutionspflichtig werden Solche, wenn ihre Einwilligung eine wirkſame Urſache des Schadens wurde. Am anſchaulichſten wird dieſes Verhältniß, wenn wir die Verantwortung, die auf der Abgabe eines Votums liegt, betrachten. Kutſchker unterſcheidet folgende Fälle: 1) entweder werden die Stimmen geheim abgegeben oder 2) man gibt ſeine Stimme öffentlich, und dann iſt a) die Uebereinſtimmung aller Stimmenden nothwendig, oder b) es genügt Stimmenmehrheit; im letzten Fall kann Jemand α) ſeine Stimme abgeben, bevor noch hinreichend viele Stimmen beiſammen ſind, oder erſt dann β), wenn majora vorhanden ſind. Im erſten Falle, in welchem geheim abgeſtimmt wird, geben die meiſten Moraliſten ihre Entſcheidung dahin, daß der ungerecht Stimmende zur Reſtitution verbunden ſei, wenn durch das Reſultat der Abſtimmung Jemand ungerechter Weiſe beſchädigt worden iſt, und zwar gilt dieſes von jedem ungerecht Stimmenden, denn es weiß ja Keiner, ob vor Abgabe ſeiner Stimme das Unrecht ſchon entſchieden war oder nicht. Daſſelbe gilt,

---

1) Unter die Theilnehmer werden auch jene gerechnet, die einen Andern an der Erreichung eines Gutes hindern. Um beſtimmen zu können, ob ein Solcher reſtitutionspflichtig iſt, muß man wiſſen, a) welchen Anſpruch Jemand hatte, irgend ein Gut zu erlangen, und b) welche Mittel der Hindernde angewendet hat, um die Erlangung jenes Gutes zu hintertreiben. Wer Jemanden an der Erreichung eines Gutes hindert, worauf er einen rechtlichen Anſpruch hatte, handelt widerrechtlich und muß vergüten. Man kann aber auch einen Andern an der Erreichung eines Gutes hindern, auf das er zwar keinen rechtlichen Anſpruch hatte, das er aber von der Güte Anderer erwarten konnte. Wer einen Solchen durch widerrechtliche und unſittliche Mittel, z. B. Gewalt, Betrug, Lüge hindert, der iſt zur Reſtitution verbunden, wenn der Andere das Gut auf eine rechtliche und ſittliche Weiſe hätte erlangen können.

wenn, bei öffentlicher Abſtimmung, Stimmeneinheit erforderlich iſt.

Der sub 2 b. angegebene Fall wird dahin entſchieden, daß wenn einmal die Majorität vorhanden, das Votum der zuletzt Abſtimmenden alſo keine wirkſame Urſache des Schadens mehr iſt, ſie auch von der Reſtitution entbunden ſind, obwohl ſie eine ſchwere Sünde begehen. Iſt aber die Lage der Dinge der Art, daß das ſchon gegebene Votum zurückgenommen werden kann, und konnte der ungerecht Stimmende vernünftigerweiſe erwarten, daß er durch die Verweigerung ſeiner Zuſtimmung auch Andere zur Aenderung ihres Votums werde bewegen können: ſo iſt der ungerecht Stimmende gleichfalls der Reſtitution unterworfen, denn in dieſem Falle iſt vor dem letzten Votum der Schaden noch nicht zugefügt; vielmehr kann es oft geſchehen, daß durch die eindringlichen Vorſtellungen eines einzigen ſachkundigen Mannes, der vielleicht ſeine Stimme zuletzt gibt, die Vorhergehenden bewogen werden, ihre Anſicht zurückzunehmen. Enthält ſich aber Jemand ganz des Votirens, ſo wird auch er reſtitutionspflichtig, wenn der Abgang ſeiner Stimme Veranlaſſung zu einem ungerechten Richterſpruche oder zur Wahl eines Unwürdigen wird.

Palpo. Daß Loben und Aufmuntern wirkſame Urſache einer Beſchädigung werden könne, leuchtet von ſelbſt ein, dann tritt aber auch die Verbindlichkeit zur Vergütung ein.

3) Indirekte Verurſachung eines Schadens durch Schweigen, Geſchehenlaſſen, Verheimlichen. In dieſe Klaſſe ſind jene zu rechnen, welche die Verurſachung einer Beſchädigung nicht hinderten, da ſie es doch könnten und durch die Gerechtigkeit dazu verpflichtet waren [1]). Die Gerechtigkeit verpflichtet aber, wenn Jemand durch ſein Amt, Beruf oder Vertrag zu

---

1) Scotus ſagt: quod ad restitutionis onus tria requiruntur, 1) quod possit quis damnum alterius impedire sine gravi vitae et honoris aut rei familiaris nocumento, 2) quod debeat impedire, 3) quod ex justitia.

ſolcher Verhinderung verpflichtet iſt, als geiſtliche Obern, Fürſten, Feldherrn, Magiſtrate, Verwalter, Pfleger, Eltern, Dienſtboten, Hirten ꝛc. Dieſe müſſen tadeln, abrathen, Lärm machen; ſie dürfen das ihrer Obhut Anvertraute nicht ſich ſelbſt überlaſſen; müſſen den Beſchädiger zur Anzeige bringen. Thun ſie das nicht, ſo ſind ſie eine Urſache der Beſchädigung und darum zur Vergütung gehalten. Denn weil ihnen die Pflicht obliegt, den Schaden zu verhüten, hat der Andere einen rechtlichen Anſpruch darauf, daß es geſchehe, wird es aber verſäumt, ſo haben ſie ihn widerrechtlich beſchädigt. Kurz, durch die widerrechtliche Handlung jener wurde dieſer beſchädigt, ein Fall, der immer Vergütung fordert. So ſind alſo Offiziere für die Beſchädigungen ihrer Soldaten verantwortlich ꝛc., Hirten müſſen den Schaden erſetzen, den das Vieh durch ihre Nachläßigkeit angerichtet ꝛc.

Oben wurde angegeben, daß die reſtitutionspflichtig ſeien, welche, obwohl durch die Gerechtigkeit [1]) dazu verpflichtet, einen Schaden nicht verhüten, wenn ſie es können. Das Wort Gerechtigkeit iſt nicht ohne Bedeutung, weil die, welche blos durch eine Liebespflicht dazu verbunden waren, keine juridiſche Reſtitution leiſten müſſen, obwohl man ſie unter gegebenen Umſtänden von der ethiſchen nicht freiſprechen darf.

§. 124.

Wem reſtituirt werden muß.

Die Reſtitution muß jenen Perſonen geleiſtet werden, die durch ein Verſchulden des reſtitutionspflichtigen Subjekts beſchä-

1) Non semper ille, qui non manifestat latronem, tenetur ad restitutionem, aut qui non obstat, vel qui non reprehendit, sed solum quando incumbit alicui ex officio, sicut principibus terrae, quibus ex hoc non multum imminet periculum, propter hoc enim potestate publica potiuntur, ut sint justitiae custodes. Idem dicendum est de magistratibus et de illis, qui ex aliquo contractu vel quasi contractu tenentur reprehendere, corrigere, clamare, defendere, impedire aut manifestare illum, qui damnum proximo intulit aut inferre intendit. Thom. 2. 2. q. 62. a 7. ad 3.

digt worden ſind, oder auf deren Koſten ſich ein ſolches Subjekt, auch ohne Verſchulden, bereichert hat, und in Ermanglung dieſer denjenigen, welche in dieſer Beziehung aus was immer für einem Grunde die Stelle jener Perſonen vertreten [1]).

1) Dieſes der allgemeinſte Grundſatz, bei deſſen concreter Geltendmachung es ſich zuerſt darum handelt, ob der Beſchädigte dem Reſtitutionspflichtigen bekannt iſt oder nicht. Iſt er bekannt, ſo möchte blos das zweifelhaft ſcheinen, ob man dem Inhaber (detentor) oder Beſitzer (possessor) oder Eigenthümer (dominus) vergüten ſoll [2]). Ein Bedenken, das die Moraliſten dahin entſcheiden, es dürfe nicht dem Eigenthümer, ſondern dem Inhaber und redlichen Beſitzer vergütet werden. Dem unredlichen Beſitzer darf man hingegen nicht vergüten, da er einmal kein Recht auf die Zurückbehaltung der Sache hat und ſodann der rechtmäßige Eigenthümer Gefahr laufen könnte, ſein Eigenthum zu verlieren. Iſt der Eigenthümer geſtorben, ſo haben die Erben (und nicht die Armen) Anſpruch auf die Vergütung. Bei Beſchädigung einer Communität, des Staates [3]) oder der Kirche, iſt ſie dieſer zu leiſten.

Eine wichtige Frage iſt beſonders in unſerer Zeit, ob z. B. das in der Schweiz geſtohlene Kirchengut reſtituirt werden müſſe. Daß die Einziehung des Kloſterguts von Seite der Staatsbehörde nicht mehr und nicht weniger als ein Raub iſt, unterliegt keinem Zweifel. Unrechtmäßige Beſitzergreifung muß aber reſtituirt werden, ergo. Muß ferner der, welcher ungerechtes Gut

1) Kutſchker l. c.

2) Inhaber iſt der, welcher eine Sache in ſeiner Macht und Verwahrung hat. Hat der Inhaber den Willen, ſie als die ſeinige zu behalten, ſo iſt er possessor und zwar p. bona fide, wenn er ſie für ſein Eigenthum hält, p. mala fide, wenn er weiß oder vermuthen kann, daß ſie einem Andern gehört.

3) Ein mir befreundeter Pfarrer ſchickte eine Reſtitution für Steuerdefraudation an das Kameralamt. Das Geld kam aber wieder zurück, weil die Kameralbeamtung keine Rubrik zur Unterbringung ſolcher Gelder habe!! Er ſandte es nun an das Waiſenhaus; gewiß zweckmäßig, da dieſes eine Staatsanſtalt iſt.

bona fide beſitzt, reſtituiren, ſobald er zur Kenntniß deſſen gelangt, ſo um ſo mehr der mala fide Beſitzende. Folglich ſind alle Jene, welche z. B. in der Schweiz von dem neuerdings geraubten Kirchengut gekauft haben, als mala oder bona fide Beſitzende zur Reſtitution verpflichtet. Folglich, möchte man uns einwenden, auch Jene, welche ſich durch die ſogenannte Säculariſation auf fremde Koſten bereichert haben. Nach dem ſtrengen Rechte allerdings, allein die Päbſte, als oberſte Verwalter des Kirchengutes, ließen Gnade für Recht ergehen und haben ſolche Beſitzer von der Reſtitutionspflicht entbunden, ihnen den ungeſtörten Beſitz deſſelben zuſichernd [1]). Daß dieſes auch neulich in der Schweiz geſchehen ſei, davon iſt uns nichts bekannt, und darum laſtet auch die Reſtitutionspflicht auf ihr, bis ſie ihr vom Pabſt nachgelaſſen wird.

2) In größere Schwierigkeiten kommt das zur Reſtitution verpflichtete Subjekt, wenn es denjenigen oder diejenigen nicht kennt, die beſchädigt worden ſind. Wenn der, ſagt Thomas 2. 2. q. 62. a. 5., welchem reſtituirt werden ſollte, gänzlich

---

1) Nachdem Benedikt XIV. in der Bulle: urbem Antibarum anfänglich nachgewieſen, daß der unrechtmäßige Beſitz von Kirchengütern nach dem Recht durchaus reſtituirt werden müßte, fügt er bei: quod nunc tibi (secretario congregationis de propag. fide) significare possumus et de quo tibi mandamus, ut ipsam Congregationem certiorem facias, illud est, Nos ita animo esse comparatos, ut suprema, qua fungimur, auctoritate, pro Generalis bonorum ecclesiasticorum administratoris officio, hujusmodi bonorum possessoribus perceptos fructus condonemus eosque ad retinendam possessionem fundorum, quamvis injuste occupatorum et detentorum idoneos reddamus et ab incursis censuris absolvamus, ne forte christianae religionis eversionem intueri in illis regionibus ..., neve episcoporum ejectiones aut innocuorum Christi fidelium persecutiones et vexationes audire cogamur, Nobisque tot mala imputari, propterea quod auctoritatem illam in his interponere neglexerimus, quam Nobis Deus in aedificationem et non in destructionem largitus est, quaqûe praedecessores nostri similibus in casibus uti non dubitarunt. Von dem Archiepiscopo Antibarensi wurde an die Congregatio de propag. fide die Anfrage geſtellt: wie es ſich mit den von den Türken geraubten und an Chriſten verkauften Kirchengütern verhalte, worauf der Pabſt die angeführte Entſcheidung gab.

unbekannt iſt, ſo reſtituire man, ſo gut man kann, indem man für ſein Heil, er mag geſtorben oder noch am Leben ſein, Almoſen gibt, jedoch muß vorher eine ſorgfältige Nachforſchung nach dem Eigenthümer ſtattgefunden haben. Dieſes die allgemeinſte Regel, die aber viele nähere Beſtimmungen zuläßt und von Seite der Caſuiſten auch gefunden hat. Vorerſt ſind zwei Fälle möglich: entweder kennt man blos die Perſon des Beſchädigten nicht, wohl aber weiß man, es ſei Einer unter Mehreren, die man kennt (ignoratur dominus in particulari, ita ut ejus communitas nota sit), oder man kennt nicht einmal die Communität, deren Mitglied der Beſchädigte iſt (dominus simpliciter ignoratur). Weiß man, daß der Beſchädigte Mitglied dieſer oder jener Gemeinde iſt, mehr aber nicht, ſo reſtituire man der Gemeinde, denn dadurch erhält er doch Einiges von der Vergütung. Weiß man aber beſtimmter, daß ſich der Beſchädigte unter drei oder vier Mitgliedern einer Gemeinde befindet, ſo reſtituire man nicht der ganzen Gemeinde, ſondern blos dieſen drei oder vier Perſonen. Es kann aber auch geſchehen, daß man, ſelbſt nachdem ein der Wichtigkeit des Gegenſtandes angemeſſener Fleiß zur Auffindung deſſen, dem der Erſatz geleiſtet werden ſoll, angewendet worden iſt, nicht einmal die Gemeinde kennt, welcher die Beſchädigten angehören; dann ſagen die Moraliſten: dominus simpliciter ignoratur. An wen muß da die Reſtitution geleiſtet werden? Wir unterſcheiden. Entweder hat der Reſtitutionspflichtige den Schadenerſatz zu leiſten ex delicto vel ob injustam damnificationem, oder sine delicto. Hat man die Pflicht ex delicto zu reſtituiren und iſt der Eigenthümer ſchlechthin unbekannt, ſo iſt der ungerechte Beſitzer gehalten, den Schadenerſatz den Armen zu geben oder überhaupt zu frommen Zwecken zu verwenden, wie dieſes Thomas verlangt. Der bona fide Beſitzende kann jedoch nach Liguori, dem wir hierin beiſtimmen, das Reſtitutionsobjekt für ſich behalten, wenn er ſelbſt arm iſt [1]).

1) Quando bona restituenda, sive debita quaecumque, sunt incerta, hoc

Iſt die Vergütung bereits den Armen gegeben oder ad pias causas verwendet, und findet ſich jetzt erſt der Eigenthümer, ſo handelt es ſich zuerſt darum, ob der gehörige Fleiß zur Auffindung des rechtmäßigen Herrn gemacht worden ſei, oder nicht. Iſt dieſes nicht geſchehen, ſo muß er ſchadlos gehalten werden, iſt es aber geſchehen, ſo fragt es ſich, ob das Reſtitutionsobjekt von einem Dritten bereits erſeſſen iſt; denn durch die Erſitzung wird ein Recht (alſo auch das Eigenthumsrecht) vermöge des geſetzlichen Beſitzes auf einen Andern übertragen. Iſt die durch das Geſetz vorgeſchriebene Erſitzungszeit bereits verfloſſen, ſo hat er keinen Anſpruch mehr auf Zurückgabe. Iſt ſie aber noch nicht verſtrichen und hat ſich, wie vorausgeſetzt, der unrechtmäßige Beſitzer alle Mühe gegeben, den Eigenthümer aufzufinden, dann kann derſelbe nur das anſprechen, um was Andere durch die ihm gebührende Reſtitution reicher geworden ſind, wenn der Gegenſtand nimmer vorhanden, ſondern verzehrt oder verbraucht iſt. Er muß jedoch zurückgegeben werden, wenn er ſich noch vorfindet [1]).

3) Um ſein Gewiſſen zu beruhigen, wenn man ein Reſtitutionsobjekt beſitzt, deſſen Eigenthümer unbekannt und das man wegen geringen Vermögens behalten möchte, kann man mit dem

---

est, cum, cui debeantur, ignoras aut adire non potes, aut illi restituere: tunc si ea habes sine delicto, ut si invenisti, vel a mercatore v. gr. per errorem accepisti duas ulnas panni pro una et is jam discessit, nec scis, quo abierit, teneris adhibere aliquam diligentiam inquirendi; postquam, si spes non sit sciendi dominum, probabile est, quod non tenearis, ea dare pauperibus, sed possis tibi retinere. Lig. l. c. c. 2. dub. 5. n. 589.

1) Si facta debita et sufficienti inquisitione et domino non comperto habens bona incerta ipsa distribuerit pauperibus vel sibi aeque pauperi retinuerit, quamvis postea compareat dominus, nec ipse nec alii pauperes teneri videntur aliquid restituere, si ipsa bona fide jam consumpserint nec ex ipsis ditiores sint facti. Si tamen comparente domino talia bona necdum sint consumpta sed adhuc exstent in individuo, debent a paupere vel loco pio, cui fuerint applicata, restitui; et si fuerunt consumpta et pauper seu locus pius inde sit factus ditior, debet restitui id, in quo factus est ditior. Ferraris biblioth. prompta. Restitutio a 3. n. 53.

Pabſt einen Vergleich (compositio) abſchließen. Vermöge deſſen geſtattet der Pabſt dem Reſtitutionspflichtigen, daß er ſtatt eines größeren, einem Unbekannten zu reſtituirenden Quantums ein geringeres alſogleich ad pias causas verwende, das Uebrige aber, das er ſonſt ebenfalls zu frommen Zwecken hätte verwenden ſollen, für ſich behalten darf. Das Document, durch welches der Pabſt dieſes Zugeſtändniß macht, heißt bulla compositionis, per quam concedit pontifex fidelibus, ut si forte habeant aliquid ex bonis male ablatis vel retentis facta eleemosyna positisque certis conditionibus, possint illa omnia sibi tuta conscientia retinere [1]). Dieſe Compositio kann in allen Fällen, in denen man reſtitutionspflichtig iſt, eintreten, wenn aller aufgebotenen Sorgfalt ungeachtet der Eigenthümer nicht ausfindig gemacht werden kann [2]). Wollte aber Jemand in der Abſicht ſolches Gut erwerben, um hernach durch einen ſolchen mit dem Pabſte (den Biſchöfen iſt es nicht geſtattet, cf. Clementin. quia contingit de relig. dom.) abgeſchloſſenen Vergleich die Reſtitutionspflicht von ſich abzuwälzen, ſo wäre dieſes unzuläſſig [3]).

Im Allgemeinen gelten dieſe Grundſätze auch vom gefundenen Gut. Iſt der Eigenthümer bekannt, ſo muß es ihm erſtattet werden. Viele, ſagt Hieronymus, meinen, es ſei keine Sünde, wenn ſie fremdes Gut, das ſie gefunden, behalten, indem

1) Tamburini tom. 2. p. 481.

2) Ut possit Commissarius (bullae) componere super illicite habitis... nec non super male ablatis et per usurariam pravitatem aut aliter male acquisitis, si... personae, quibus restitutio seu solutio facienda est (praestito per restitutorem juramento de diligentia per eum facta, pro inveniendo... creditore et minime invento), non reperiantur, possit, inquam, Commissarius componere et ita debitores liberari. Bulla cruciatae.

3) Nachdem Benedikt XIV. in ſeiner 86ſten Bulle: quoniam inter militares beinahe mit denſelben Worten, wie die bulla cruciatae, ſich ausgeſprochen, fährt er fort: dummodo tamen iidem debitores in confidentiam et sub spe hujus compositionis illa non abstulerint seu acquisiverint. Dieſelbe Vollmacht, den Reſtitutionspflichtigen de bonis incertis in causas pias erogandis etwas nachzulaſſen, ertheilte Benedikt XIV. in gewiſſen Fällen auch der Pönitentiarie durch die Bulle: pastor bonus (n. 95).

ſie ſprechen: Gott hat es mir gegeben, wem habe ich zu vergüten? die ſollen aber wiſſen, wer Gefundenes nicht zurückgibt, begeht eine dem Raub gleiche Sünde [1]). Iſt der Herr unbekannt, ſo verwende man das Gefundene zu Gunſten der Armen [2]). Iſt aber der Finder ſelbſt arm, ſo mag er es auch für ſich behalten, wenn die weltliche Geſetzgebung nichts Anderes beſtimmt. Iſt aber das Gefundene herrenlos, dann gehört es dem, der es zuerſt bekommt.

§. 125.

Ordnung der Reſtitution.

In Betreff dieſes Punktes iſt zweierlei zu berückſichtigen, erſtens, wer vor dem Andern reſtituiren muß, wenn Mehrere an einer Beſchädigung Theil genommen, ſodann wem, wenn mehrere Gläubiger vorhanden ſind, zuerſt vergütet werden muß.

1) Entweder iſt die Theilnahme, wie ſchon oben bemerkt, eine getheilte oder ungetheilte. Im letzten Falle ſind alle wirkſamen Urſachen der Beſchädigung ſolidariſch reſtitutionspflichtig. Liguori unterſcheidet jedoch, ob die Sache eine untheilbare (si res est individua, ut incendere domum, occidere hominem) oder theilbare (si res est dividua, ut furari vineam, thesaurum) iſt, und lehrt, die ſolidariſche Verantwortlichkeit finde nur bei einer untheilbaren Sache ſtatt [3]), wohingegen im letzten Falle der Haupt-

---

1) Cap. j. c. in cap. 8. Caus. 14. q. 5. Ganz ähnlich am ſelben Ort c. 6. Auguſtin.

2) Catech. rom. p. 3. c. 8. q. 17.

3) Ob, wenn Mehrere in solidum verpflichtet ſind, Jeder das Ganze reſtituiren muß, wenn er zweifelhaft iſt, ob ſein Genoſſe vergütet hat? Liguori wagt nicht Nein zu ſagen, bemerkt aber: quod rudes, etsi teneantur in solidum, raro expedit obligare ad totum; cum difficulter isti sibi persuadeant, se teneri ad restituendam partem a sociis ablatam. Quinimo satis praesumi valet, quod ipsi domini, quibus debetur restitutio, consentiant, ut illi restituant tantum partem ab eis ablatam; cum aliter valde sit timendum, ut nihil restituant, si obligentur ad totum. l. c. n. 579.

urſächer für das Ganze, die Mitwirkenden aber nur je für ihren Theil verantwortlich ſeien.

Die wirkſamen Urſachen hat man in Klaſſen abgetheilt. Im erſten Grade verpflichtet ſein, heißt ſo verpflichtet ſein, daß wenn dieſer reſtituirt hat, Andere nicht mehr reſtituiren dürfen und er ſelbſt einem Andern, der vor ihm reſtituirte, das Ganze erſetzen muß. Wer im zweiten Grade verpflichtet iſt, befreit durch die Erfüllung ſeiner Obliegenheit die Uebrigen von der Reſtitutionspflicht, mit Ausnahme des der erſten Klaſſe Zugehörenden, welcher ihm vergüten muß und ſofort. Im erſten Grade liegt die Reſtitutionspflicht auf dem Beſitzer des ungerechten Gutes. Exiſtirt das Gut nicht mehr, ſondern hat er es veräußert oder verbraucht, obwohl er es mala fide beſaß, ſo muß er den Werth in erſter Ordnung vergüten. Hat er es aber bona fide verbraucht, ſo muß er das, um was er reicher geworden, erſetzen und zwar vor allen Andern, weil er vor Andern den Nutzen hatte. In zweiter Ordnung hat der, welcher den Auftrag oder Befehl gab, einzutreten [1]). Der Vollſtrecker war nur ſein Werkzeug, das er moraliſch genöthigt hat, darum muß er ihn auch ſchadlos halten. Auf gleiche Weiſe verhält es ſich, wenn Jemand durch Furcht oder Liſt zur Begehung eines Unrechts mißbraucht wurde. In dritter Ordnung iſt der Thäter verpflichtet. Er iſt nemlich nach dem, welcher den Auftrag gab, die Haupturſache. Alle übrigen Urſachen ſind mehr im Dienſte des Thäters, ihn unterſtützend, die Hinderniſſe wegräumend. In vierter Ordnung haben die übrigen Mitwirkenden einzutreten und zwar Jeder nach dem Maaß der Mitwirkung, ohne daß unter ihnen ſelbſt wieder eine Abſtufung ſtattfände, weil Keiner den Andern als Werkzeug gebraucht und dadurch ſchuldiger geworden wäre. Doch muß Einer Alles reſtituiren, wenn es die Andern unterlaſſen. In letzter Ordnung trifft die Reſti-

---

1) Ille qui jubet est principaliter movens, unde ipse principaliter teneatur ad restitutionem. Thom.

tutionspflicht jene, welche den Schaden nicht verhindert haben.

2) Eine anerkannt ſchwierigere Frage iſt die, welche Gläubiger zuerſt zu befriedigen ſind, wenn der Reſtitutionspflichtige nicht Allen vergüten kann. Man richte ſich, ſagt Kutſchker, nach den beſtehenden Geſetzen, und wo dieſe nicht ausreichen, urtheile man ſo, wie ein billiger Richter nach ſorgfältiger Ueberlegung aller Umſtände und frei von jeder vorgefaßten Meinung entſcheiden würde. Zu dieſem Behufe haben die Moraliſten einige Grundſätze aufgeſtellt, welche in vorkommenden Fällen zur Richtſchnur dienen mögen. Einer der wichtigſten dieſer Grundſätze iſt: hat Jemand einer Perſon zu vergüten, die er kennt (debitum certum), und hat er einer zu vergüten, die er nicht kennt (debitum incertum), in welch letzterem Fall das Reſtitutionsobjekt den Armen anheimfallen würde, ſo geht ceteris paribus die Reſtitution des debitum certum vor. Ceteris paribus, denn wenn die bona incerta noch in natura bei dem debitor exiſtiren, nicht aber die debita certa, ſo müſſen jene vor dieſen zurückgeſtellt werden. Der Schuldner ſoll die ihm bekannten Gläubiger aus ſeinem Eigenthum, nicht aber mit fremdem Gute, was die bona incerta ſind, befriedigen. Reicht das Vermögen zur Befriedigung der bekannten Gläubiger nicht zu, ſo tritt der zweite Grundſatz ein, der alſo lautet: jene Gläubiger, deren Forderung ſich auf ein dingliches Recht ſtützt, haben den Vorzug vor jenen, die aus einem blos perſönlichen Rechte einen Anſpruch auf das Vermögen des Schuldners machen. Auf das Weitere wollen wir uns nicht einlaſſen [1]), ſondern bemerken nur noch, daß der

1) Man muß ſich hier nothwendig aus den beſtehenden Landesgeſetzen Rath holen. Finden ſich keine ſolche vor, sequendum est jus commune, secundum quod 1) Solvenda debita sunt, ad quae bona debitorum expresse fuerunt obligata. 2) Dos uxoris extrahenda est. 3) Debita, ad quae bona debitorum sunt tacite hypothecata. 4) Deposita perdita in potestate debitorum. 5) Debita privilegiatorum. 6) Aliorum creditorum, post quos omnes sunt hi, a quibus usurae acceptae sunt, et adhuc post hos restituenda sunt bona

Schuldner widerrechtlich und ſündhaft handeln würde, welcher, ehe die Gant über ihn erkannt würde, einem Gläubiger auf Koſten der Andern die ganze Schuld ausbezahlte.

§. 126.

Zeit der Reſtitution und Entbindung von derſelben.

1) Der Gegenſtand muß reſtituirt werden, ſobald der rechtmäßige Eigenthümer bekannt iſt, denn das Gebot zu reſtituiren zielt beſonders darauf ab, den Eigenthümer ſeines Gutes nicht zu berauben. Erſtattet der Schuldner nicht alsbald und geht ihm während dieſer Verzögerung das Reſtitutionsobjekt zu Grund, ſo muß er es erſetzen. Doch möchte der nicht wohl einer Todſünde ſchuldig ſein, welcher mit dem feſten Vorſatz zu reſtituiren dieſelbe länger hinausſchiebt oder das debitum theilweiſe abträgt, vorausgeſetzt, daß der Eigenthümer durch den Verzug nicht beſchädigt werde. Wer hingegen weiß, daß er reſtitutionspflichtig, dieſe Obliegenheit aber erſt auf dem Todbett oder nach ſeinem Tode durch die Erben abtragen laſſen will, kann wegen Unbußfertigkeit nicht abſolvirt werden. Unter Umſtänden kann jedoch Einer die Losſprechung erhalten, der auch nicht ſogleich reſtituiren will [1]. Im Uebrigen wird aber der Beichtvater immer gut thun, die Abſolution erſt nach verrichteter Reſtitution zu ertheilen, da es ſich hier ähnlich, wie mit der nächſten Gelegenheit verhält. Iſt der Pönitent losgeſprochen, ſo läßt er es gerne beim Alten [2].

---

incerta. Quando autem multi unius rationis creditores inveniuntur, temporis antiquitas inter eos servanda est. Lig. l. c. l. 4. n. 689.

1) Limita 1) nisi ille sit in bona fide, et monitio praevideatur non profutura; 2) nisi adsit justa causa, nimirum scandalum, infamia, et similia, si statim fieret restitutio. Liguori l. c. n. 681.

2) Quod si revera prudens confessarius deprehendat debitorem sincere paratum esse restituere, cum primum poterit, et restitutio non possit fieri cito, recte poterit eum absolvere pro prima vice, etiam pro secunda et tertia vice, si tales occurrant circumstantiae ut confessarius solo proposito restitutionis contentus esse debeat. Liguori l. c. n. 682.

2) Die Entbindung von der Reſtitutionspflicht kann ihren Grund im Gläubiger oder im Schuldner haben. Einige Moraliſten beſtreiten zwar, daß es, mit Ausnahme weniger Fälle, von Seite des Schuldners eine eigentliche Entbindung von dieſer Pflicht gebe, da nach ihrer Anſicht blos ein Aufſchub eintritt; nach der Lehre Anderer aber kann ein Schuldner in folgenden Fällen in foro conscientiae entbunden werden. 1) Entbunden iſt von der Erſtattung eines debiti incerti, welcher mit dem Pabſte einen Vergleich eingegangen. 2) Ein Armer, dem die Verwendung des Reſtitutionsobjekts an Arme obläge, da es dieſer ſelbſt behalten darf. 3) Wenn Einer ſein eigenes oder das Seelenheil der Seinigen dadurch der Gefahr ausſetzen würde[1]. 4) Wenn die Reſtitution mit Lebensgefahr verbunden wäre. 5) Wenn Jemand dem Gläubiger ſeine Güter überläßt; wobei jedoch zu bemerken iſt, daß wenn der Schuldner ſpäter in beſſere Umſtände kommt, er nachträglich den vollen Schaden erſetzen muß. 6) Wenn der bona fide Beſitzende im Zweifel iſt, ob er durch das fremde Gut reicher geworden ſei oder nicht, quia tunc possessio est pro libertate[2]. 7) Der Verluſt des gerecht erworbenen Hausweſens (status), wenn ſich der Reſtitutionspflichtige nicht durch eigene Schuld in eine ſolche Gefahr geſtürzt hat und dem Gläubiger nicht dieſelbe Gefahr droht. Man kann nemlich vernünftigerweiſe vorausſetzen, der Gläubiger ſtehe unter ſolchen Verhältniſſen von der augenblicklichen Bezahlung ab. Uebrigens tritt auch das ad 5 Bemerkte ein, und die Worte gerecht erworben und eigene Schuld ſind zu urgiren. 8) Ob der in der Noth ſich befindende Schuldner von der Erſtattung frei ſei? Hier iſt zwiſchen großer und äußerſter Noth zu unterſcheiden. Käme der Schuldner durch Abtragung ſeiner Obliegenheit in die äußerſte

---

1) Ut v. gr. si non possis absque peccato, ut si sit periculum, ne uxor, aut filiae se prostituant, ne filii se dent latrociniis, ne ipse per impatientiam incidas in desperationem. Lig. l. c. n. 698.

2) cf. Lig. l. c. n. 706.

Noth, ſo darf er nicht reſtituiren. Vor ſolcher ſchwindet nemlich das Eigenthumsrecht. Würde jedoch, wie Leß ſagt, präcis wegen dieſer Vorenthaltung (praecise ob substractionem illam) der Eigenthümer in die äußerſte Noth kommen, ſo müßte ihm reſtituirt werden, da das äußerſt Nothwendige vorenthalten ſo viel heißt, als ihm den Lebensunterhalt entziehen, oder ihn tödten, ein Fall, in dem der erſte Beſitzer größeren Anſpruch hätte. Wird jedoch der Schuldner vermöglicher, ſo daß er ſpäter, ohne in die äußerſte Noth zu gerathen, reſtituiren kann, ſo iſt er auch dazu gehalten. Iſt der Schuldner aber in einer großen Noth, ſo kann er die Vergütung verſchieben, wenn er blos durch einen Vertrag zu ihr verbunden iſt. Einige verneinten dieſes, wenn der Schuldner ex delicto reſtitutionspflichtig iſt, fanden jedoch vielſeitigen und gewichtigen Widerſpruch. Doch findet inſofern ein Unterſchied zwiſchen der Reſtitutionspflicht ex contractu und ex delicto ſtatt, als der, welcher vermöge eines Contrakts Schuldner geworden iſt, den während des (durch große Noth verurſachten) Aufſchubs dem Gläubiger ausgefallenen Gewinn nicht erſetzen darf, wohl aber der Letztere [1]).

Von Seite des Gläubigers wird der Schuldner entbunden, wenn derſelbe einmal ausdrücklich oder ſchweigend die Schuld nachgelaſſen hat. Die Schenkung muß jedoch eine freie geweſen ſein, durfte nicht erzwungen oder erliſtet werden. Ob man fremdes Gut in der Vorausſetzung: der Eigenthümer würde es mir gerne ſchenken, wenn ich ihn darum anginge, behalten darf, iſt zwar beſtritten, doch neigen ſich die meiſten und gewichtigſten Auktoritäten dahin, daß man unter dieſen Umſtänden von der Reſtitution frei ſei. Als Grund geben ſie an: das Böswillige an einem Diebſtahl liege nicht in der Bereicherung durch fremdes

---

1) Sed probabilius dicendum, quod si debitum sit ex contractu, tunc non debetur interesse, quando juste differtur solutio; secus vero si ex delicto, quia tunc prima injusta acceptatio revera fuit culpabilis causa damni. Lig. l. c. n. 704.

Gut überhaupt, ſondern in einer Bereicherung, durch die der Eigenthümer, wider ſeinen Willen, beſchädigt wird [1]).

Eine wichtige Frage iſt noch die: ob der von der Reſtitutionspflicht entbunden ſei, welcher nicht anders als durch Güter der erſten oder zweiten Klaſſe [2]) reſtituiren kann? Nach allgemeiner Annahme iſt der Schuldner nicht gehalten, mit dem Verluſte der Güter höherer Ordnung zu reſtituiren, weil man ihm nicht zumuthen kann, durch die Erſtattung einen viel größeren Schaden zu leiden, als er verurſacht hat. Umgekehrt aber ſoll man durch Güter niederer Ordnung den an Gütern höherer Ordnung bewirkten Schaden erſetzen. Wir müſſen hier Antoine [3]) beiſtimmen gegen Jene, die behaupten: weil man nicht äquivalent reſtituiren könne, falle die Verpflichtung weg. Denn obwohl Güter der höheren und höchſten Ordnung nie vollkommen erſetzt, das Leben und die Glieder eines Menſchen nicht mit Geld bezahlt werden können, ſo kann doch die an ihnen verübte Beſchädigung einigermaßen durch Geld ꝛc. vergütet werden, in Beziehung nemlich auf den von ihnen gemachten Gebrauch. Das Geld ꝛc. wird dann allerdings nicht als Preis für das Leben, die Glieder ꝛc., ſondern als Erſatz für den durch Verluſt dieſes Gliedes ꝛc. entſtandenen Schaden, Untüchtigkeit zur Arbeit ꝛc. gegeben. Und obwohl Güter höherer Ordnung, an ſich betrachtet, nicht einmal theilweiſe erſtattet werden können, ſo kann doch ihr Verluſt in Beziehung auf Handel und Wandel einigermaßen erſetzt werden, wie Verſtümmlung durch Reichthum. Die Gerechtigkeit verlangt aber den Schaden ſo viel als möglich gut zu machen. Kann

---

1) cf. Liguori l. c. n. 700. cf. §. 130.

2) Bonorum naturalium triplex est ordo. In supremo ordine sunt vita, membra, sanitas, virginitas, libertas: in media honor et fama: in infimo divitiae et res pecunia aestimabiles. Antoine l. c. p. 2. c. 6. q. 6.

3) Theol. mor. universa l. c. Ebenſo ſpricht ſich Thomas aus 2. 2. q. 62. a 2. ad 1. und ad 2. Leß, ein Vertheidiger der entgegengeſetzten Anſicht und eine beachtenswerthe Auktorität, ſagt jedoch, man könne durch die ethiſche Reſtitution zur Vergütung durch Geld ꝛc. verbunden werden.

man es nicht in Beziehung auf die verlorene Sache, ſo ſoll man es in Beziehung auf den Gebrauch, den man von ihr machen konnte, thun.

B. Von den Reſtitutionen im Beſondern.

§. 127.

Von der Erſtattung der geiſtigen Gütern zugefügten Beſchädigung.

1) Wer einen Andern durch Gewalt, Furcht, Liſt oder eine andere ungerechte Weiſe zur Sünde verleitet, oder von einem guten Werke abgehalten, oder durch eine irrige Lehre verführt hat, iſt durch die Gerechtigkeit verpflichtet, durch Beten für ſeine Bekehrung, Anleitung zur Buße, Zurücknahme der falſchen Lehre ꝛc., ſoweit möglich den Schaden wieder gut zu machen, ſelbſt mit Lebensgefahr. Wer jedoch nicht durch Furcht ꝛc. zur Sünde verführt, iſt, mit Ausnahme der kirchlichen Obern, weil dieſe vermöge ihres Berufes das Seelenheil Anderer fördern ſollen, nicht durch die Gerechtigkeit, wohl aber durch die Liebe zur Reſtitution verpflichtet. Da die Inhaber von Pfründen das Brevier nicht nur zu ihrer Erbauung, ſondern auch zum Wohl der ihnen anvertrauten Gemeinde beten müſſen, ſo ſind ſie im Unterlaſſungsfall zur Reſtitution verpflichtet. Statuimus, ſagt die unter Leo X. gehaltene lateranenſiſche Synode, ut quilibet habens beneficium, si post sex menses, obtento beneficio, officium divinum non dixerit, legitimo impedimento cessante, fructus non faciat suos pro rata omissionis recitationis officii et temporis [1]).

---

1) Deinde S. Pius V. in sua Const. 186, quae incipit, ex primo lateranensi, sic sancivit: Statuimus, ut qui horas omnes canonicas uno vel pluribus diebus intermiserit, omnes beneficii fructus, qui illi vel illis diebus responderent: qui vero matutinum, tantum dimidiam; qui ceteras alias horas, aliam dimidiam; qui horam singulam, sextam partem fructuum ejus diei

Die meiſten Moraliſten fügen dieſem noch bei, daß die Reſtitutionspflicht nicht nur bei gänzlicher Unterlaſſung, ſondern auch bei gedankenloſem Ableſen eintrete. (Wenn die Zerſtreuung eine freiwillige und äußere iſt.) Iſt jedoch die Verſäumung eine unverſchuldete, ſo iſt man auch von der Reſtitutionspflicht entbunden. Da übrigens die Geiſtlichen nicht blos die Obliegenheit des Breviergebets, ſondern noch andere Pflichten haben, für die ſie ihr Einkommen beziehen, ſo lehren die meiſten Moraliſten, ein Biſchof oder Pfarrer müſſe den dritten oder vierten Theil ſeines Einkommens reſtituiren, ein Domherr die Hälfte, ein Kaplan die Hälfte oder ein Drittheil. Und zwar ſoll die Reſtitutionsſumme für die eigene Kirche, oder das Pfarrhaus oder die (Pfarr-) Güter verwendet werden. Da es ſodann Domcapitel gibt, die an das Beten des Breviers in choro gar nicht denken, möchte ich nur noch bemerken, daß ſie bei Verluſt ihres halben Einkommens und unter einer Todſünde dazu verpflichtet ſind, wenn ſie nicht beſondere Umſtände von dieſer Obliegenheit befreien. Der Biſchof muß jedoch nicht im Chor erſcheinen. Ein armer Geiſtlicher kann, den allgemeinen Grundſätzen zufolge, die Reſtitution für ſich behalten, wenn er das Breviergebet nicht abſichtlich vernachläßigt, wiſſend, daß er nicht reſtituiren darf.

2) Wer durch Gift, einen Trank, oder ſonſt auf eine Weiſe Jemanden an ſeinen Seelenkräften beſchädigt oder ihn durch Liſt oder Furcht von der Erwerbung von Kenntniſſen oder Fertigkeiten

---

amittat; tametsi aliquis choro addictus, non recitans, omnibus horis Canonicis cum aliis praesens adsit, fructusque et distributiones forte aliter assignatas sola praesentia juxta statuta, consuetudinem vel alias sibi lucrari fecisse praetendat: is etiam praeter fructuum et distributionum amissionem grave peccatum intelligat se admisisse. Item ille qui primis sex mensibus officium non dixerit, nisi legitimum impedimentum ipsum excusaverit, grave peccatum intelligat admisisse etc. Daß dieſe Reſtitution ante judicis sententiam geleiſtet werden müſſe, erhellt aus der von Alexander VII. verworfenen 20ſten Propoſition, die alſo lautet: Restitutio a Pio V. imposita beneficiatis non recitantibus non debetur in conscientia ante sententiam declaratoriam judicis, eo quod sit poena.

abhält; wer ein Amt übernommen, ohne ſich die nothwendigen Kenntniſſe zu erwerben oder in ſeinem Lehramte ſehr nachläßig iſt, hat den daraus entſtehenden Schaden zu erſetzen.

§. 128.

Die Vergütung der dem Leib zugefügten Beſchädigungen.

1) Wer Jemanden das Leben genommen oder ihn verſtümmelt hat, muß nicht nur alle Kurkoſten bezahlen, ſondern auch den Erben den lucrum cessans erſetzen, ſoweit ſich dieſer mit Berückſichtigung des Alters, der Geſundheit, des Gewerbes und Berufes des Getödteten ꝛc. ſchätzen läßt. Da ferner der Getödtete, wie vorauszuſetzen, auch für ſein Seelenheil, bei längerem Leben, thätig geweſen wäre, ſo hat der Mörder auch dieſen Schaden durch Gebete, Almoſen, Meſſen, die er für den Getödteten leſen laſſen ſoll, ſoweit möglich zu vergüten. Allgemein anerkannt iſt, daß der durch den Tod oder die Verſtümmlung ausgefallene Gewinn den Eltern, Kindern und der andern Ehehälfte erſetzt werden muß, weil dieſe allein direkt beſchädigt werden, da ſie mit dem Getödteten eine moraliſche Perſon ausmachen [1]. Beſtritten iſt es aber, ob der Mörder auch den Verwandten und Andern die Güter, welche ihnen der Getödtete wahrſcheinlich gegeben haben würde, erſetzen muß. Die Meiſten kommen jedoch darin überein, daß er nur in dem Fall dieſe Reſtitution leiſten müſſe, wenn er durch den Mord ꝛc. jene zugleich zu beſchädigen beabſichtigte [2]. Tödtete Jemand einen

1) Si occisus vel mutilatus alebat uxorem et liberos, vel parentes ex quaestu quem faciebat, laesor tenetur eos alere ... Dixi, ex quaestu. Nam si alebat ex bonis quae extant, et sufficiunt ad eos alendos, occisor non tenetur eos alere; sed solum alia omnia compensare. Antoine l. c. c. 2. q. 17.

2) Nicht zu überſehen iſt noch folgende Beſtimmung: Certum est quod restituendum est haeredibus non necessariis omne debitum reale contractum cum defuncto ante ipsius obitum, nempe damnum ejus bonis irrogatum per occisionem, et lucrum, quod amisit vulneratus tempore, quo vixit: non autem lucrum, quod cessavit a tempore mortis. Lig. l. c. n. 631.

Andern aus Nothwehr, ſo iſt er nur dann reſtitutionspflichtig, wenn er die zur Selbſtvertheidigung nothwendigen Grenzen überſchritten hat. Hat der Getödtete jedoch ausdrücklich dem Mörder die Reſtitution erlaſſen, ſo iſt er auch von ihr entbunden. Man unterſcheide hier aber die Verzeihung wohl von dem Nachlaß der Reſtitution. Mit der Verzeihung iſt dieſe noch nicht gegeben. Zu jener iſt er durch die Liebe verpflichtet, zu dieſer nicht, deßwegen ſetzten wir das Wort „ausdrücklich" bei.

2) a. Wer eine Jungfrau ohne Gewalt oder Liſt oder ohne Eheverſprechen ſchändet, iſt zu keiner juridiſchen Reſtitution verbunden. Nolenti non fit injuria. Den Eltern ſoll er dagegen durch Abbitte ꝛc. reſtituiren [1]. Und waren die Eltern genöthigt, um die Gefallene zu verehelichen, ihr eine größere Mitgift zu geben, ſo hat dieſe der Schänder zu erſetzen. Wurde ſie aber durch Gewalt genöthigt oder überliſtet, ſo hat er ſie zu ehelichen, und wäre dieſes nicht möglich, oder will ſie ihn nicht, durch Geld ꝛc. ſo zu entſchädigen, daß das durch ihre Entehrung die Verehelichung erſchwerende Hinderniß beſeitigt wird. Das erzeugte Kind aber hat die Mutter bis zum dritten Jahr, von da an bis es ſich ſelbſt fortbringen kann, aber der Vater zu erhalten [2]. Wer ein Mädchen durch das Eheverſprechen verführte, muß ſein Verſprechen halten, es mag ihm ernſt damit geweſen ſein oder nicht. Es genügt durchaus nicht, ſie mit Geld abzufertigen, es ſei denn, ſie gebe ſich damit zufrieden, da ſie ſich nicht um Geld, ſondern um des Eheverſprechens willen Preis gegeben hat.

---

1) In foro conscientiae, si deflorat eam voluntariam, non tenetur ei, patri autem tenetur, quia injuriatus est. Unde ei in aliquo satisfaciat, vel saltem eum placet. S. Antoninus 2 p. tit. 5. c. 6. Liguori beſtimmt dieſes durch folgende Worte noch näher: Si virginem importunis precibus flexit, nihil tenetur restituere, quia adhuc consensit libere: nisi forte preces tales fuerint, ut vi, et coactioni aequiparentur, ut si conjunctae fuerint cum minis, vel metu reverentiali, v. gr. si fuit illius dominus vel vir magnae auctoritatis. l. c. n. 641.

2) Nam usque ad tertium annum mater tenetur eum lactare. Dixi lactare, nam ad alias expensas tenetur pater. Lig. l. c. n. 655.

In folgenden Fällen iſt jedoch der Schänder ſeiner Pflicht, das Mädchen zu ehelichen, entbunden. 1) Wenn ſie vorgab, ſie ſei reich oder von edler Geburt und dem nicht ſo iſt. 2) Wenn das Mädchen ihn nicht ehelichen will, oder die Eltern es nicht zugeben. 3) Wenn durch die Verehelichung große Uebel wie Zwietracht in den Familien zu befürchten wären. Vernünftigerweiſe iſt nemlich unter ſolchen Umſtänden anzunehmen, daß das Mädchen mit einer andern Entſchädigung ſich begnüge. 4) Wenn ein geſetzliches Ehehinderniß obwaltet. Kann jedoch von demſelben dispenſirt werden, ſo muß man um die Dispens einkommen. 5) Wenn die Gefallene ſich ſpäter mit einem Andern abgibt, denn dadurch erhält er ein Recht, ſein Eheverſprechen zurückzunehmen. Daſſelbe, glaubt Sanchez, finde ſeine Anwendung, ſo oft ſich ein ſolcher Fall ereignet, durch den Sponſalien aufgelöst würden. 6) Wenn das Mädchen ſchon bei der Ablegung des Verſprechens klar einſehen konnte, daß es der Mann nicht halten könne, da kann man nemlich nicht ſagen, ſie wurde betrogen, ſondern ſie habe ſich ſelbſt betrogen. Uebrigens muß ſie dann der Mann durch Geld ſo entſchädigen, daß ſie entweder anſtändig leben, oder ihrem Stande gemäß heirathen kann.

b) Wurde durch den Ehebruch kein Kind erzeugt, iſt überdieß das Verbrechen dem andern Theil geheim geblieben, ſo fällt die Reſtitutionspflicht weg, wurde es ihm aber offenbar, ſo haben die Schuldigen dieſen um Verzeihung zu bitten ꝛc. Das erzeugte Kind aber hat die Mutter bis zum dritten Jahr, von da an bis es ſein eigenes Auskommen finden kann, der Vater zu erhalten und zwar jedes von ſeinem eigenen Vermögen. Haben ſie kein ſolches, ſo muß dem unſchuldigen Ehegatten und den legitimen Erben der Schaden dadurch erſetzt werden, daß der ſchuldige Theil durch Sparſamkeit und Fleiß und Entſagung ſonſt erlaubten Aufwandes an Kleidern ꝛc. ſich einſchränkt. Hat jedoch ein Theil den andern durch Gewalt oder Furcht genöthigt, ſo hat er allein das Ganze zu reſtituiren. Herrſcht ein Zweifel, ob ein Kind im Ehebruch erzeugt ſei oder nicht, ſo fällt nach

der Annahme der meiſten Theologen die Reſtitutionspflicht weg. Schwieriger iſt die Frage, ob der Ehebrecher ſich dem andern Theil offenbaren müſſe, damit durch das im Ehebruch erzeugte Kind das Erbe der legitimen nicht beeinträchtigt werde? Im Allgemeinen iſt darauf mit Nein zu antworten. Doch führt Liguori folgende Ausnahmen an. 1) Wenn ein ſehr großer Schaden entſtünde und die Mutter wegen ſehr ſchlechten Rufs nichts zu verlieren hätte. 2) Wenn das gemeine Wohl darunter leiden müßte, wie wenn der im Ehebruch erzeugte Sohn Thronfolger und dabei lüderlich wäre. 3) Wenn die Mutter vorausſehen könnte, der Sohn werde ihr glauben und ohne Weiteres auf ſein Erbe verzichten, ſo daß ſie keine Infamie oder Plagerei zu fürchten hätte. Aber auch in dieſen Fällen rathen die Moraliſten Vorſicht an, weil, um das Uebrige, Uneinigkeit in der Ehe ꝛc. zu übergehen, das Kind nicht glauben muß, daß es keinen Anſpruch auf das Erbe habe, es ſei denn, man könne es ihm stricte nachweiſen[1]).

§. 129.

Beſchädigung an der Ehre und dem guten Namen und ihre Erſtattung.

Die Ehre und der gute Name des Nächſten wird beſchädigt durch freventliches und verdächtigendes Urtheilen, durch Verläumdung und Beſchimpfung.

1) Zu einem erlaubten Urtheil gehört dreierlei, daß es aus der Tugend der Gerechtigkeit ausfließe, daß es der Berufene fälle und daß es auf vorſichtige Weiſe gefällt werde. Gegen

1) Secus tamen dicendum, si adsint indicia ita vehementia, ut filius in foro externo tanquam spurius condemnaretur, prout si mater clare ostenderet impotentiam vel absentiam mariti tempore procreationis; tunc enim tenetur ille ut spurium se habere: quia quisque tenetur se conformare in conscientia foro externo, ubi forum non nititur falsa praesumptione. Lig. l. c. n. 654.

jedes dieſer Erforderniſſe kann gefehlt werden, und dann wird das Urtheil jedesmal ſündhaft. Im erſten Fall wird es ungerecht, im zweiten anmaßend, im dritten freventlich und verdächtigend. Bleiben wir beim letzten ſtehen, ſo liegt ſein Weſen darin, daß es durch geringe Anzeichen bewogen eine böſe Meinung von Jemanden faßt, was ſeinen Grund gewöhnlich darin hat, daß der Urtheilende ſelbſt ſchlecht iſt, und darum auch Andere gerne dafür hält. Wer ſelbſt ein Thor iſt, hält Alle für Thoren. Pred. 10, 3. Oder weil er auf eine Perſon bös zu ſprechen iſt, ſei es, daß man ſie haßt, oder beneidet, oder ihr zürnt. Denn in einem ſolchen Falle glaubt man das gar leicht, was man wünſcht. Sodann iſt aber auch der gerne mißtrauiſch und Böſes witternd, der viel erlebt und manche traurige Erfahrung gemacht hat.

Die aus den beiden erſten Urſachen entſtandene Verdächtigung iſt in ihrer Wurzel und darum an ſich ſündhaft, wohingegen bei dem aus Erfahrung entſtehenden Mißtrauen unterſchieden werden muß. Iſt es mehr vorſorglicher Natur, um Mißverhältniſſe abzulenken, ſo iſt es keine Sünde, tritt der Zweifel an der Redlichkeit Anderer zu ſtark hervor, ſo iſt es in unbedeutenden Sachen eine kleine Sünde. Iſt es hingegen förmlich urtheilend, beſtimmt abſprechend, dann iſt es Todſünde. Denn wer ohne triftigen Grund, vorſchnell, über den Nebenmenſchen ein böſes Urtheil fällt, thut ihm Unrecht. Darum iſt es auch vorzuziehen, man werde nichts Arges denkend, das Beſte hoffend, hintergangen, als daß man ſich durch Mißtrauen manche Täuſchung erſparend Jemanden Unrecht thue.

Thomas [1]) unterſcheidet einen dreifachen Grad der Verdächtigung. Der erſte beſteht darin, daß man aus leichten Anzeichen an der Rechtſchaffenheit einer Perſon zu zweifeln anfängt, und das iſt eine leichte Sünde [2]). Auf der zweiten Stufe hält

---

1) Cf. die ganze q. 60 der secunda secundae.

2) Suspicio, et dubitatio temeraria ex genere suo videntur esse peccata

man aus eben ſolchen Indicien einen Andern beſtimmt für ſchlecht. Handelt es ſich um eine bedeutende Sache, ſo iſt dieſes Todſünde, weil damit eine Verachtung des Nebenmenſchen gegeben iſt. Denn die Gloſſe über I. Corth. 4 ſagt: Wenn wir uns des Verdachtes über einen Menſchen nicht erwehren können, ſo ſollen wir uns wenigſtens des Urtheilens, d. i. eines beſtimmten und feſten Ausſpruches enthalten. Der dritte Grad beſteht darin, wenn ein Richter Jemanden auf bloßen Verdacht hin verurtheilt, was der Gerechtigkeit direkt widerſpricht und darum Todſünde iſt. Daß die beiden letzten Grade nicht mehr dem blos verdächtigenden, ſondern frevelhaften Urtheile anheim fallen, leuchtet ein.

2) Wer über einen Andern heimlich Böſes ausſagt, um dadurch ſeinem Rufe zu ſchaden, iſt ein Verläumder. Heimlich hat hier die Bedeutung: hinter dem Rücken des Verläumdeten. Denn dadurch unterſcheidet ſich zum Theil die Verläumdung von der Beſchimpfung, die dem Angefochtenen in's Geſicht hinein angethan wird.

Iſt das Motiv der Verläumdung, Jemanden an ſeinem Rufe zu ſchaden, ſo iſt die Handlung Todſünde, da der gute Name ein Gut iſt, das einen größeren Werth hat, als Schätze und Reichthümer. Jeſus Sirach 41, 15 [1]). Wenn ſie hingegen ihren Grund in Leichtſinn, Geſchwätzigkeit ꝛc. hat, ſo iſt die Sünde auch minder groß und nur dann tödtlich, wenn der Verläumdete großen Nachtheil erleidet. Daſſelbe gilt aber auch von dem, der den Verläumder anhört. Nach den Worten des hl. Bernhard iſt es nemlich ſchwer zu entſcheiden, wer verdammens-

---

tantum venialia, maxime si procedant ex errore intellectus, quo indicia ut sufficientia, apprehenduntur. Liguori l. c. l. 4. n. 963.

1) Unde licet contumelia detractione gravior sit, est tamen detractio peccatum mortale ex genere suo, etsi ex pravitate materiae, aut indeliberatione fieri possit veniale. Ratio est, quia est gravius furto, quod est mortale, cum laedat proximi famam, quae est majus bonum, quam opes. Liguori l. c. l. 4. n. 966.

werther iſt, der, welcher verläumdet, oder der, welcher ihm Gehör ſchenkt [1]). Jedoch muß man auch hier den Unterſchied beachten, ob man aus Abneigung gegen den Verläumdeten gerne zuhört, oder den Muth nicht hat, ſich von dem Verläumder abzukehren. Im erſten Fall findet der Ausſpruch des hl. Bernhard ſeine Anwendung, wohingegen der letztere mehr Entſchuldigung verdient [2]). Gar keine Sünde iſt es aber, wenn Jemand aus einer *gerechten Urſache* die Fehler eines Andern entdeckt. Wer Worte, durch welche der Leumund einer Perſon leidet, wegen eines nothwendigen Gutes ausſpricht und dabei auf die Umſtände gebührende Rückſicht nimmt, begeht keine Sünde, wie man denn auch dieſes gar keine Verläumdung nennen kann [3]). Hieher gehört die Anzeige an die weltliche und geiſtliche Obrigkeit, Eltern, Dienſtherren, um dadurch die Beſſerung des Fehlenden zu bezwecken, oder zweitens um das gemeine Wohl vor Schaden zu bewahren, oder drittens um Unſchuldige zu retten. Dieſem fügen Viele noch bei, die Entdeckung eines Fehlers ſei auch dann erlaubt, wenn man dadurch einen Andern vor einem *großen* Schaden bewahren könne, und *dieſes allein* die Urſache der Entdeckung ſei.

Wie das Beurtheilen, ſo verlauft auch das Verläumden in drei Stadien, auf deren erſtem das Gute des Nebenmenſchen

---

1) Lib. 2. de consid. c. 13.

2) Quaeritur quomodo peccet audiens detrahentem? Resp. 1) qui inducit alterum ad murmurandum, certe peccat graviter, et contra justitiam. 2) Qui autem non inducit, sed tantum gaudet de detractione gravi, peccat graviter, non contra justitiam, sed contra charitatem... 3) Superior tam detrahentis, quam detracti peccat graviter audiendo detractionem, si eam non avertat, cum commode possit; quia ipsi specialis obligatio incumbit corrigendi detrahentem, aut damno infamati obviandi. Dieſem fügt eine Nummer weiter unten 981 Liguori bei: dicendum esse cum communi Thomistarum, privatam personam nonnisi venialiter peccare, si ex verecundia, timore vel negligentia detractioni non resistat, etiam cum commode possit: modo praeter infamiam aliud damnum ex detractione non accedat.

3) Thom. 2. 2. 73. a 2.

verheimlicht, oder verkleinert wird. Höher hinaufſteigend wird des Andern geheime Böſe ausgeſagt. In ihrer größten Verworfenheit aber zeigt ſich die Verläumdung, wenn ſie das vorhandene Böſe vergrößert oder gar ſolches erdichtet. Da das Uebrige an ſich klar iſt, halten wir uns blos bei der Pflicht des Stillſchweigens überhaupt und der Verſchweigung der Fehler Anderer insbeſondere auf. Die Theologen nehmen nemlich ein dreifaches Stillſchweigen an. Das gewöhnliche; wenn Jemand durch Zufall etwas erfahren hat, deſſen Ausſage den guten Ruf des Nächſten beeinträchtigen könnte, ſo iſt er zum Schweigen verbunden. Das gelobte Stillſchweigen darf nur dann ohne ſchwere Sünde gebrochen werden, wenn Reden Pflicht iſt, z. B. vor dem fragenden Richter. Ohne Aufforderung dazu ſchweige man, es ſei denn, das allgemeine Wohl, oder die Rettung eines Unſchuldigen, verlange das Gegentheil. Das ſtrenge Schweigen (secretum commissum, rigorosum et absolute naturale), das die Ausſage auch am ſtrengſten verbietet, betrifft Dinge, die gewöhnlich Advokaten, Aerzten, Geiſtlichen anvertraut werden. Das Gebot des Schweigens iſt hier ſo ernſt, daß manche Theologen behaupten, es dürfe auch nicht gebrochen werden, um dadurch einen großen Schaden von ſich abzuwenden. Nach der allgemeineren Annahme werden jedoch die von der Pflicht des Schweigens entbunden, welche ſich durch daſſelbe großen Schaden verurſachen würden. Eine Regel, die dann nicht gilt, wenn du verſprochen haſt, unter allen Umſtänden, und ſollte es dich auch das Leben koſten, zu ſchweigen, vielmehr muß dann auch, obige Fälle ausgenommen, das Leben daran geſetzt werden. Die Mittheilung eines angethanen Unrechts an einen Freund, um Troſt zu erhalten, iſt übrigens keine Todſünde, obwohl auch hier große Vorſicht anzuwenden iſt.

3) Außer dem oben Angeführten unterſcheidet ſich die Beſchimpfung (contumelia) von der Verläumdung (detractio) beſonders dadurch, daß jene die Ehre verletzt, während dieſe den guten Namen untergräbt. Die Moraliſten verſtehen, wenn

wir ſie richtig gefaßt haben, unter Leumund die gute Meinung, die man von uns hat, unter Ehre aber die unſern Vorzügen gebührende Achtung. Wie es denn auch keinen Anſtand leidet, daß die Beſchimpfung der ſchuldigen Achtung direkt entgegenſteht und auch bei Andern bewirkt, daß ſie uns verächtlich behandeln, die gebührende Ehrenbezeugung bei Seite ſetzen. Damit ſtimmt auch überein, was Thomas ſagt: nicht immer ſei man gehalten, eine Beſchimpfung anzunehmen. Er beruft ſich dafür auf Gregor den Großen, deſſen Worte alſo lauten: die, deren Leben auf den Leuchter geſtellt iſt, müſſen Beſchimpfungen Einhalt thun, damit die ihre Lehrvorträge nicht meiden, die ſie hören ſollten und ſo mit Verachtung eines frommen Lebens in ihren böſen Sitten verharren. Daſſelbe gilt auch, wenn man durch geduldiges Annehmen den Schmäher frecher machen würde und ihm dadurch die Meinung beibrächte, er habe Recht. Antworte dem Thoren nach ſeiner Thorheit, damit er ſich nicht weiſe dünke. Sprüch. 26, 5. Daß die Beſchimpfung Todſünde ſei, erhellt aus Matth. 5, 22. Daß dem aber nicht ſo ſei, wenn ſie zur Beſſerung und Beſtrafung nothwendig iſt, leuchtet ein, doch gehe man auch hier nicht zu weit und ſchone die Ehre des Nächſten ſoweit möglich.

Wurde die Beſchimpfung öffentlich angethan, ſo muß auch öffentlich reſtituirt werden, entweder indem man vor denſelben Perſonen Abbitte thut, oder wenigſtens dafür ſorgt, daß es zu ihrer Kenntniß kommt. Für eine Beſchimpfung unter vier Augen genügt eine ebenſolche Abbitte. Es iſt übrigens nicht immer förmliche Abbitte nöthig; beſonders bei Höheren, Niedern gegenüber, reicht ein freundliches Betragen ꝛc. zu [1]).

---

1) Ceterum, quoad praxim diligenter advertendum puto, quod multoties expedire continget, ut confessarius omittat monere poenitentem in bona fide existentem, qui alium inhonoravit, de satisfactione praestanda, in pluribus casibus: Et 1) si praevideat monitionem non profuturam, imo potius obfuturam, juxta regulam infra dicendam ... dum experientia constat, quod poenitentes facile tales satisfactiones promittunt, sed difficulter in facto esse

Die ähnlichen Grundſätze gelten über Erſtattung des guten Namens. Nach einer Bemerkung Liguori's genügt es, die Verläumdung bei Jenen zurückzunehmen, bei denen man verläumdet hat, denn dieſes werde durch die Praxis der Beichtväter beſtätigt. Der Heilige ſtellt dieſes jedoch nicht als Regel auf, da an ſich die Reſtitution ſoweit gehen müſſe als die Beſchädigung, wenn der Verläumder dabei auch ſeinen guten Namen einbüßt. Da man nicht lügen darf, kann man für die Ausſage eines verborgenen Fehlers am leichteſten dadurch reſtituiren, daß man das Gute der betreffenden Perſon hervorhebt und ihr dadurch wieder einen guten Ruf verſchafft. Verläumdung durch die Preſſe muß natürlich auf demſelben Wege wieder zurückgenommen werden. Wäre aber dem Verläumdeten aus der üblen Nachrede ein weiterer Schaden erwachſen, Rückgängigwerdung einer Heirath ꝛc., ſo hat dieſes der Verläumder gleichfalls zu vergüten.

Der Reſtitutionspflicht wird man entbunden, wenn das Vergehen, das man offenbar machte, aus andern Gründen bekannt wurde; wenn der Verläumdete ſeinen guten Namen vollſtändig wieder erlangt hat; wenn die Sache bereits veraltet iſt und es nachtheilig wäre, ſie wieder aufzufriſchen. Doch darf man dieſe Dinge nicht blos vermuthen, ſondern muß deſſen gewiß ſein. Wenn man nicht ohne Lebensgefahr oder ohne eine viel größere Beſchädigung als die einem Andern zugefügte reſtituiren könnte, und endlich wenn der Beſchädigte die Reſtitutionspflicht erlaſſen hat. Das Letztere darf aber dann durchaus nicht geſchehen, wenn die Verläumdung ſich weiter verbreitet hat, wenn ſie Aer-

---

adimplent, ob ruborem quem postea in hoc sentiunt, vel apprehendunt. 2) Si probabiliter putet, dehonoratum magis recusare, quam cupere illam publicam satisfactionem, ne memoria injuriae acceptae apud alios redeat, aut ne ipse rubore magis afficiatur... 3) Idem dicendum si probabile periculum sit, quod in actu satisfactionis odia inter offensum et offensorem renoventur. 4) Si ex signis manifeste appareat remissio facta ab offenso, nempe si iste sponte ad offensorem accedat, atque valde familiariter, et jocose cum eo tractet, et similia. Liguori l. c. l. 4. n. 988.

gerniß zur Folge hätte, wenn der Verläumdete auf dem Leuchter ſteht und dadurch für die Ausübung ſeines Berufes ein Nachtheil entſtünde.

§. 130.

Beſchädigung an Glücksgütern und ihre Erſtattung.

Diebſtahl iſt die heimliche gegen den vernünftigen Willen des Herrn ſtattfindende Entwendung einer Sache.

1) Erklären wir dieſe Worte näher, ſo wird ſich uns das Weſen des Diebſtahls und die für ihn zu leiſtende Reſtitutionspflicht am beſten erſchließen. Unter Entwendung iſt nicht nur das ungerechte Nehmen, ſondern auch das rechtswidrige Behalten begriffen, weil das Eine wie das Andere Schaden zufügt. Die Entwendung muß aber gegen den Willen des Herrn ſtattfinden. Wer nemlich mit Grund vorausſetzen kann und darf, der Eigenthümer würde es ihm ſchenken, begeht keinen Diebſtahl. Doch ſei man hier nicht zu leichtſinnig. Bezüglich einer werthvollen Sache findet dieſe Regel gar keine Anwendung, da nicht zu vermuthen iſt, daß ſie der Herr gerne vermiſſe, die Reichen vielmehr, nach Liguori, rationabiliter inviti ſind. Die Entwendung muß ferner gegen den vernünftigen Willen des Eigenthümers ſtattfinden, weil das in der äußerſten Noth Genommene, um dadurch dieſer Noth zu entgehen, keine Verletzung fremden Eigenthums iſt, da in einem ſolchen Falle das Eigenthumsrecht zurücktreten muß [1]). Daſſelbe gilt von der größten Noth (necess. gravissima, seu quasi extrema). Unter

1) Sed contra est, quod in necessitate sunt omnia communia, et ita non videtur esse peccatum, si aliquis rem alterius accipiat, propter necessitatem sibi factam communem. Und: Si tamen adeo sit evidens et urgens necessitas, ut manifestum sit instanti necessitati de rebus occurrentibus esse subveniendum (puta cum imminet personae periculum, et aliter subveniri non potest) tunc licite potest aliquis ex rebus alienis suae necessitati subvenire, sive manifeste sive occulte sublatis: nec hoc proprie habet rationem furti vel rapinae. Thom. 2. 2. 66. a 7.

dieſe Kategorie fällt: drohende Todesgefahr, der Verluſt eines hauptſächlichen Gliedes (membrum principale) am menſchlichen Körper, immerwährende Sklaverei, eine ſehr ſchwere oder unheilbare Krankheit. Daß aber Jemand auch in einer großen Noth fremdes Gut entwenden dürfe, hat Pabſt Innocenz XI. als irrig verworfen [1]). Ein in eine ſolche Lage Gerathener oder zuverſichtlich Kommender darf, um derſelben zu entrinnen, zugreifen, wo er findet, jedoch nicht mehr als er durchaus bedarf. Iſt das Gut abſolut nothwendig zur Friſtung ſeines Lebens, ſo darf er den Eigenthümer um die Verabreichung deſſelben nicht einmal bitten, iſt dem aber nicht ſo, ſo iſt er unter einer Todſünde verpflichtet, vorher die Erlaubniß deſſelben einzuholen. Wenn ihm aber der Eigenthümer das Erbetene nicht geben will, muß er es geben? Ja, das iſt ſeine heiligſte Pflicht. Er kann es ihm aber lehnen [2]), wenn er es nicht ſchenken will, und dann muß der Arme ſpäter, wenn er im Stande iſt, reſtituiren. Wäre jedoch der Bedrängte zur Zeit, da er das Gut bekam oder nahm, abſolut arm, d. h. ſo arm, daß er auch keine Hoffnung hatte, irgend ein Vermögen zu erlangen, ſo fällt die Reſtitutionspflicht ganz weg, weil er auf das genommene oder erhaltene Gut ein Recht hatte; efficitur suum id, quod quis accipit [3]). Nicht ausgenommen von der Erſtattung iſt hingegen der, bei welchem ſich das Gut nach vorübergegangener Noth noch vorfindet. Man könnte zwar aus dieſem ſchließen, wie es auch geſchah; wenn der Reiche dem in der äußerſten Noth Schwebenden das Nothdürftige vorenthält, ſo ſei er zur Reſtitution verpflichtet, da der Arme ein Recht auf

1) Permissum est furari, non solum in extrema necessitate, sed etiam in gravi. prop. 36. damn.

2) Unusquisque tenetur ad liberandum proximum a morte secundum suam conditionem; et hoc quidem convenienter implevit, qui pecuniam mutuavit; non autem tenetur condonare in casu, quo ille poterat per mutuum liberari. Thom. quodlib. 5. a 17.

3) Thom. 2. 2. q. 66. a 7. ad 2.

die Gabe hatte. Allein Almoſengeben iſt eine Liebespflicht, und den ſcheinbar entſtehenden Widerſpruch wiſſen die Moraliſten ſcharfſinnig zu löſen [1]).

Der Wille wird, wie im erſten Theil gezeigt, entweder durch Unwiſſenheit oder Gewalt unfrei, und in dieſer verſchiedenen Verurſachung liegt der Unterſchied zwiſchen Diebſtahl und Raub. Dieſer braucht Gewalt, jener täuſcht und nimmt heimlich. Daß beide Todſünden ſind, geht ſchon daraus hervor, daß ſie der Gerechtigkeit und der Liebe widerſtreiten. Zudem ſagt der Apoſtel Paulus ausdrücklich: weder Diebe noch Räuber werden das Reich Gottes beſitzen. I. Cor. 6, 10. Der Raub iſt aber eine ſchwerere Sünde, weil er nebſt Entwendung der Sache auch noch der Perſon des Eigenthümers Unrecht und Schmach anthut.

2) Da das mit einer Todſünde verbundene Unrecht auch unter einer Todſünde vergütet werden muß, wie das mit einer läßlichen verbundene unter einer ſolchen Sünde, ſo haben ſich die Theologen viele Mühe gegeben, die Grenzen abzumarken, durch deren Ueberſchreitung der Diebſtahl eine Todſünde wird. Die allgemeinſten Grundſätze ſind: der Diebſtahl einer unbedeutenden Sache kann 1) mit Rückſicht auf den dadurch verurſachten Schaden und entgangenen Gewinn (damnum emergens und lucrum cessans) Todſünde werden. Wer dem Schneider die einzige Nadel, die er hat, nimmt, ſo daß er einige Zeit ſich nichts verdienen kann, begeht eine ſolche. 2) Wer Jemanden eine Lieblingsſache, deren Entwendung ihm Trauer und Schmerz verurſacht, nimmt. 3) Ratione scandali, wenn ich vorausſichtlich den Beſchädigten durch meine That zum Schwören und Fluchen bringe. Ex genere suo iſt ein Diebſtahl Todſünde, wenn die Beſchädigung eine bedeutende (notabilis) iſt. Der Unbemittelte ſchlägt aber die Entwendung von 30 Kreuzer ſo hoch an, als der Reiche die einer Dukate. Das Vermögen des Beſtoh-

---

1) Cf. Liguori l. c. n. 521.

lenen muß daher nothwendig berückſichtigt werden. Bei Bedienſteten und Beſoldeten mag das tägliche Einkommen den beſten Maaßſtab geben, da die Entwendung des Taglohns eine bedeutende Sache iſt [1]).

Es liegt uns jedoch die Erörterung eines weiteren Punktes ob, die nemlich: wann und unter welchen Umſtänden mehrere kleine Diebſtähle ein *mortale* conſtituiren. Nach allgemeiner Annahme begeht der eine Todſünde, welcher ſich durch mehrere kleine Entwendungen eine bedeutende Summe zu erwerben ſucht. Der Wille eines Solchen iſt auf den Beſitz eines bedeutenden unrechtmäßigen Gutes gerichtet und die einzelnen, wenn auch an ſich geringfügigen Entwendungen ſind Ausflüſſe dieſer ſündhaften Geſinnung und participiren darum an der Natur derſelben. Abgeſehen von dieſer böswilligen Geſinnung ſteigert ſich die läßliche Sünde zu einer tödtlichen, wenn und ſobald die öfter wiederholten Diebſtähle eine bedeutende Summe ausmachen. Jene Entwendung, die die Summe zu einer materia gravis macht, iſt Todſünde und der Thäter iſt unter einer Todſünde verpflichtet, ſo bald als möglich zu reſtituiren. Die gegentheilige Behauptung aber hat Innocenz XI. als irrig verworfen. Dieſe Regel hat ihre Geltung, wenn die Summe auch verſchiedenen und nicht blos Einer Perſon entwendet wurde. Fügen Mehrere einem Dritten einen bedeutenden

---

1) Antoine l. c. c. 5. q. 4. Liguori gibt folgende Scala an: ex his concludo, quid probabilius mihi videatur. Et quidem 1) respectu *mendicantium* puto, esse materiam gravem unum julium, seu carolenum, et minus, si aliquis pauper minus quotidie eleemosynis lucretur. 2) Respectu *fossorum* et similium operantium, communiter loquendo, duos julios; pro *artificibus* vero duos julios cum dimidio. 3) Respectu *communiter*, sive *mediocriter divitum*, quatuor julios, et minus pro iis, qui ex propriis misere vivunt, verum pro *absolute divitibus* quinque, vel sex julios: et idem censeo pro *mercatoribus* valde opulentis. 4) Respectu magnatum ditissimorum, unum aureum. Et idem puto pro *communitate valde opulenta;* saltem pro hac dico sufficere ad gravem materiam aureum cum dimidio. 5) Respectu autem *regum* duos aureos. l. c. n. 528.

Schaden zu, aber ſo, daß das, was Jeder nimmt, eine unbedeutende Sache iſt, ſo ſündigen ſie tödtlich, wenn es verabredetermaßen geſchah oder auch nur Einer den Andern durch ſein Beiſpiel ermunterte. Eine läßliche Sünde iſt es aber für Jeden, wenn Keiner um den Andern wußte. Im letztern Fall hat Jeder für ſich sub veniali zu reſtituiren, im erſten ſind die Theilnehmer ſolidariſch sub mortali verbindlich.

§. 131.

Fortſetzung.

Man theilt den Diebſtahl gewöhnlich in den einfachen und ausgezeichneten (furt. qualificatum) ein. Nachdem im vorigen §. vom einfachen die Rede war, wollen wir hier, mit Uebergehung des peculatus etc. blos vom Hausdiebſtahl und Sacrilegium handeln.

1) Sacrilegium iſt die durch Unehrerbietung verurſachte Beſchädigung eines dem Gottesdienſte geweihten Gegenſtandes. Nach der Verſchiedenheit der Gegenſtände wird darum das Sacrilegium verſchieden ſein. Dem Dienſte Gottes ſind aber geweiht Perſonen, Orte und Sachen, und hienach wird das Sacrilegium in ein perſönliches (personale), örtliches (locale) und ſachliches (reale) eingetheilt. Je höher nun die Heiligkeit des Gegenſtandes, deſto ſündhafter die Beſchädigung und Verunehrung deſſelben; ex genere suo aber iſt das Sacrilegium Todſünde [1]). Gewöhnlich iſt darum auch auf dieſe Sünde die Excommunication geſetzt. Weil jedoch, wie Thomas ſagt, die, welche das Heilige verunehren, durch Ausſchließung von demſelben nicht hinlänglich geſtraft werden, ſo muß man darauf denken, ſie durch andere Mittel von dieſer Sünde abzuhalten. Deßwegen wurde von der weltlichen Geſetzgebung die

---

1) **Explicanda est in confessione species sacrilegii, an fuerit personale, locale, aut reale. Liguori l. c. l. 4. n. 33.**

Todesſtrafe auf ſie geſetzt, von der Kirche aber, die eine ſolche Strafe nicht verhängt, Geldbuße, um ſo durch zeitlichen Nachtheil von der Verunehrung des Heiligen abzuſchrecken [1]).

Zu dem perſönlichen Sacrilegium gehört die körperliche Verletzung (percussio) eines Clerikers und die Entehrung einer durch das Gelübde der Keuſchheit Gott geweihten Perſon. Die Befleckung einer Kirche durch ſündhafte Blut- oder Samenergießung bildet das örtliche Sacrilegium; wozu aber auch alles weltliche unehrerbietige Treiben innerhalb derſelben zu rechnen iſt. Proteſtanten mögen die Abhaltung von Liederfeſten ꝛc. in ihren Kirchen geſtatten, der katholiſche Geiſtliche darf es nicht, es ſei denn, er müſſe der Gewalt weichen, wie es auch ſchon geſchehen iſt. Das ſachliche Sacrilegium beſteht in der unwürdigen Behandlung oder in der Entwendung zum Gottesdienſt gehörender Dinge. Zum Erſten gehört ebenſo die Spendung der Sakramente eines in einer Todſünde ſich befindenden Prieſters, als die Profanation von Kelchen, Meßgewändern ꝛc. durch weltlichen Gebrauch. Es iſt übrigens geſtattet, Kelche, wenn ſie gänzlich in eine Maſſe zuſammengeſchmolzen werden (si amiserint formam et benedictionem), anderwärtig zu verwenden. Aus alten Meßgewändern aber Kleider machen, iſt nicht erlaubt, weil ſie nicht gänzlich verändert werden. Es begeht aber auch der ein Sacrilegium, welcher durch Nachläßigkeit die beſonders zur heiligen Meſſe nothwendigen Geräthe verwahrloſen läßt. Zum Letzteren gehört Raub von Kirchengütern, das an ſich Reißen von kirchlichen Rechten und Kirchendiebſtahl. Uebrigens iſt nicht jede Entwendung einer in der Kirche liegenden Sache ein Sacrilegium, obwohl dieſes mehrere Theologen behaupten, ſondern ſie muß zur Kirche oder zum Gottesdienſt gehören, ſie muß nicht nur in loco sacro, ſondern auch de loco sacro ſein.

2) Unter Hausdiebſtahl verſtehen wir die von Hausangehörigen gemachten Entwendungen, wobei aber die Regel

1) Thom. 2. 2. 99. a 4.

gilt, daß, wenn eine ſolche Entwendung Todſünde ſein ſoll, ſie beträchtlicher ſein muß als beim einfachen Diebſtahl. So begeht die Frau eine ſchwere Sünde, wenn ſie gegen den Willen des Hausvaters eine bedeutende Summe verausgabt, ebenſo aber auch der Mann. Nur der Unterſchied tritt ein, daß der Mann ſich blos verſündigt, wenn er das eigens vorbehaltene Vermögen ſeiner Frau an ſich zieht, die Frau aber, wenn ſie mit dem gemeinſchaftlichen Vermögen ſo verfährt. Wäre jedoch der Mann ein Verſchwender, ſo kann die Frau auch wider ſeinen Willen, ohne jede Sünde, für ſich und ihre Kinder etwas zurücklegen. Sonſt hat dieſe Regel ſo ſtrenge Geltung, daß das Weib ſelbſt nicht mehr Almoſen geben darf, als die Weiber ihres Ortes und Standes es zu thun pflegen, wenn es der Mann nicht haben will. Iſt der Mann jedoch verreist oder blödſinnig, ſo liegt die Verwaltung des Hausweſens ihr ob und ſie erhält ſeine Rechte. Keiner geringeren Sünde machen ſich die Kinder ſchuldig, wenn ſie ohne Vorwiſſen des Vaters eine größere Summe nehmen, um ſo mehr, wenn dieſelbe ſchlecht verwendet würde. Wenn Dienſtboten Eßwaaren nehmen und ſie wirklich im Hauſe verzehren, ſo wird dieſes nicht als Todſünde erklärt, da der Hausvater es ihnen wohl meiſtens geben würde, wenn ſie ihn darum angingen. Anders wenn ſie derlei aus dem Hauſe tragen und das Entwendete werthvoller iſt. Kann in dieſen Fällen reſtituirt werden, ſo muß es geſchehen. Die Frau ſoll es aus ihrem eigenen Vermögen thun oder durch das, was ſie ſich außer dem, dem Hausweſen gebührenden Fleiß, erwerben kann; ebenſo die Kinder. Vermögensloſe Dienſtboten aber ſollen den angerichteten Schaden durch verdoppelten Fleiß zu erſetzen ſuchen.

Dritter Abſchnitt.

Zuſtand der Gnade.

A. Von dem Gnadenſtand im Allgemeinen.

§. 132.

Zuſammenhang mit dem Stand der Buße.

Mit dem Ablöſen von der Creatur und dem Centrum derſelben, dem Ich, iſt der Heilsproceß noch nicht vollendet; die gelöste Seele mag nicht ſchwebend, ohne alle tragende Unterlage bleiben, ſie kann nicht ohne Endziel ſein, darum muß ſie in Gott ein anderes ſuchen und finden. Sie wird ſich alſo nach dieſer Seite wenden und die Bande, die ſie nach abwärts gelöst, wieder aufwärts anknüpfen. Iſt der Menſch ſeiner ſelbſt leer geworden, dann kann er Gottes voll werden. Zum zweitenmal haucht dann der Schöpfer dem ſich ſelbſt Erſtorbenen ſeinen Geiſt ein, der ihn einathmen ſoll, um ihn, in Gottſeligkeit ausathmend, wieder doppelt zurück zu empfangen. So iſt in freiem Verbande Gott zur Seele, die Seele zu Gott getreten. Sie hat ihn aufgenommen, er iſt in ſie eingegangen und wie ihre Seele geworden. Der Vorgang ſelbſt aber iſt und bleibt Wunder. Aus dem Weibe iſt der Begnadigte geboren, aber nicht vom Manne erzeugt, ſondern von Gott geſchaffen [1]), d. h. die Empfänglichkeit für die Gottgeburt mußte durch die Buße vorbereitet werden, dieſe Geburt ſelbſt aber liegt über alle menſchliche Kraft und Thätigkeit hinaus. Ich bin eine Magd des Herrn, mir geſchehe nach deinem Worte.

---

1) Quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri, his, qui credunt in nomine ejus: qui non ex sanguinibus, neque ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex Deo nati sunt. Joa. 1, 13.

§. 133.

Das Weſen der heiligmachenden Gnade.

Gnade iſt nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch die Liebe, mit der eine höhere Perſon einer niederen zugethan iſt. Dieſes auf Gott übertragen, iſt die göttliche Gnade die Liebe, mit der Gott den Menſchen liebt. Sonach, das iſt die nächſte Conſequenz, wäre die Gnade etwas außer dem Menſchen Seiendes, die Gerechtigkeit eine blos imputirte. Kurz, wir könnten ſo auch auf den Begriff der Gnade, wie ihn die ſogenannten Reformatoren faßten, kommen. Sie haben den Begriff der Gnade, wie er ſich unter den Menſchen findet, unmittelbar auf Gott angewendet, und das war der folgenreiche Irrthum. Die Gunſt der Menſchen läßt nemlich das Innere deſſen, über den ſie ſich niederläßt, unberührt; Gott hingegen macht durch ſeine Liebe den Geliebten gut. Sein Wohlgefallen iſt kein müſſig zuſehendes, ſondern die Liebe, mit der er den Menſchen liebt, iſt eine Thätigkeit, durch die er den Menſchen ſelbſt liebend macht. „Es heißt, die Liebe ſei in unſere Herzen ausgegoſſen. Nicht jene Liebe, mit der er uns liebt, ſondern wodurch er uns zu ſeinen Liebhabern macht. Wie das die Gerechtigkeit iſt, wodurch er uns gerecht macht, und das das Heil Gottes, wodurch er uns heilt und der Glaube Chriſti, wodurch er uns gläubig macht. Das iſt die Gerechtigkeit Gottes, welche er nicht blos durch den Buchſtaben des Geſetzes lehrt, ſondern auch durch die Gabe des heiligen Geiſtes verleiht" [1]).

Im natürlichen Gebiete iſt es unter Chriſten auch ganz

---

1) Aug. de spir. et litt. c. 32. cf. Trdt. sess. 6. can. 11. Dieſe und ähnliche Stellen waren für Calvin ſo ſchlagend, daß er in ſeinen Inſtit. l. 3. c. 11. §. 15 ſchreibt: nec Augustini quidem sententia, vel saltem loquendi ratio per omnia recipienda est; tametsi enim hominem omni justitiae laude spoliet: ac totum Dei gratiae transciebat; gratiam tamen *ad sanctificandum refert*, qua in vitae novitatem per spiritum regeneramur.

unbeſtritten, daß die Creatur Alles, was ſie iſt, der Liebe Gottes dankt. Und wenn nicht andere Motive obgewaltet hätten, würde auch gar Niemand daran zweifeln, daß, wenn Gott den Menſchen liebt, er ihn auch liebenswürdig macht. Die Liebe nemlich, mit der Gott den Menſchen liebt, zieht ihn an ſich und macht ihn ſeines Weſens theilhaftig. Dieſe Mittheilung des göttlichen Weſens oder der Uebernatur an den Menſchen iſt die heiligmachende Gnade [1]).

Dieſe Gnade wird von der katholiſchen Lehre weiter als eine der Seele inhaftende Beſchaffenheit beſchrieben, als ein gewiſſer Glanz, als ein Licht, welches alle Flecken derſelben tilgt und ſie ſelbſt ſchöner und herrlicher macht [2]). Beſonders wichtig iſt die Angabe, daß ſie in einer inhaftenden Beſchaffenheit beſtehe. Nicht blos in einem vorübergehenden Akt des göttlichen Wohlgefallens beruht ſie, ſondern „der Same bleibt in ihm." I. Joh. 3, 9. Den Grund davon gibt Thomas auf herrliche Weiſe ungefähr ſo an: Gott könne die nicht weniger lieben, die er durch ſeine Gnade ſelig machen wolle, als die Natur, welche er durch ſeine Liebe ihrem natürlichen Ziele entgegenführe. Dieſe aber bewege er nicht nur zu einzelnen naturgemäßen Handlungen, ſondern er gebe ihr gewiſſermaßen Tugenden, durch die ſie ſich zu ſolchen Thätigkeiten hinneige. Wie es im Buche der Weisheit heißt: ſie ordne Alles lieblich an, sap. 8, 1. Um ſo mehr werde er daher den für ein übernatürliches Ziel geſchaffenen Menſchen eine übernatürliche Beſchaffenheit eingießen, gemäß der ſie leicht und gerne ihrem übernatürlichen Ziele zu-

---

1) Alia autem dilectio est specialis, secundum quam trahit creaturam rationalem supra conditionem naturae ad participationem divini boni. Et secundum hanc dilectionem dicitur aliquem diligere simpliciter; quia secundum hanc dilectionem vult Deus simpliciter creaturae bonum aeternum, quod est ipse. Sic igitur per hoc quod dicitur homo gratiam Dei habere significatur quiddam supernaturale in homine a Deo proveniens. Thom. 1. 2. 110. 1.

2) Catech. rom. p. 2. c. 2. q. 49.

ſtreben [1]). Der Lombarde hatte die entgegengeſetzte Behauptung aufgeſtellt, lehrend, daß die Liebe, ohne Vermittlung einer Uebernatur, eines Zuſtandes, durch den heiligen Geiſt unmittelbar gewirkt werde [2]), um ſie dadurch vor allen andern Tugenden auszuzeichnen. Thomas entgegnet aber hierauf, daß dieſe Lehre zum Nachtheil der Liebe ausſchlage. Die Liebe werde nemlich im Willen vom heiligen Geiſte nicht ſo erzeugt, daß dieſer nur leidend und nicht auch zugleich thätig ſei, wie wenn man einen Körper von Außen bewegt. Dieſes ſei gegen die Natur des Willens, der ſich ſelbſt beſtimme, und ſo käme man zu der Behauptung, die Liebe ſei etwas Gezwungenes. Aus demſelben Grunde könne man auch nicht ſagen, der heilige Geiſt bediene ſich des Willens nur wie eines Werkzeuges, wozu noch komme, daß nach dieſer Anſicht die Liebe jedes Verdienſt ausſchließen würde, da ſie doch die Quelle alles Verdienſtes ſei. Es ſei darum nothwendig, daß, wenn der Wille vom heiligen Geiſte zum Lieben bewegt werde, er ſelbſt auch liebe. Nun geht aber keine vollkommene Handlung aus einem Vermögen hervor, außer das Vermögen ſelbſt ſei der Handlung verwandt und angemeſſen. Es iſt aber offenbar, daß die Liebe das natürliche Vermögen des Willens überſteigt. Würde alſo der Wille nicht mit einer Uebernatur begabt, durch welche er zum Lieben hinneigt, ſo wäre das Lieben nicht nur unvollkommener als die Uebung anderer Tugenden, ſondern auch läſtig und verdrießlich. Das iſt jedoch falſch, denn keine andere Tugend hat eine ſolche Neigung zur Thätigkeit, und keine andere Tugendübung iſt ſo erfreulich, als die der Liebe. Deßwegen muß unſer Willensvermögen mit einem Zuſtand, mit einer Uebernatur begabt ſein, die ihm das Handeln leicht und erfreulich macht [3]). Dieſer Zuſtand iſt aber der Gnadenſtand. Nur faſſe man dieſes

1) Thom. 1. 2. 110. a 2.
2) 1. sent. dist. 17.
3) Thom. 2. 2. 23. a 2.

Verhältniß nicht mechaniſch, gleich als ob den natürlichen Vermögen ein übernatürliches unterſtellt würde. Nein, wie das Feuer das Eiſen durchglüht, ſo daß es, obwohl es Eiſen bleibt, an der Natur des Feuers Theil nimmt, ſo werden die Seelenvermögen von der Gnade durchdrungen und durchglüht. Die Seele des Begnadigten unterſcheidet ſich daher von der des Sünders wie glühendes von kaltem Eiſen.

§. 134.

Die heiligen Sakramente.

Die heiligmachende Gnade wird uns ordentlicher Weiſe durch die heiligen Sakramente zu Theil. Und da das ganze Leben von ihr getragen und in's Himmliſche verklärt, da durch ſie das Menſchliche in's Göttliche, die Zeit in die Ewigkeit erhoben werden ſoll, ſo werden ſie das Leben in ſeinen Wende- und Angelpunkten umſtehen. „An die ſündbefleckte Geburt für die Erde ſchließt ſich die geiſtliche Wiedergeburt für den Himmel an; an den Moment, in welchem die allgemeinen Entwicklungen und Gefahren des Weltlebens auch das einzelne Individuum feſter zu umſchlingen und ernſter zu ergreifen drohen, die Kräftigung des Geiſtes durch den Geiſt von Oben, um den bevorſtehenden heißen Kampf würdig zu beſtehen. Die irdiſche Geſchlechtsverbindung, ſo geeignet, den Menſchen in den unterſten Tiefen des Erdenlebens umkommen zu laſſen, wird zur himmliſchen, und die aller dauernden Einigung widerſtrebende Sinnlichkeit in Chriſto dem Herrn gebändigt, und dienſtbar dem unauflöslichen Vereine der Geiſter. Geht der Menſch durch die Ehe zugleich in einen näheren Verband mit dem irdiſch beſchränkten Staatsleben ein, ſo ſteht derſelben eine ſinnbildende Handlung gegenüber, welche, indem ſie Centralorgane für den Verband der Gläubigen als ſolcher weihet, es möglich macht, daß alle dieſe ſich als Glieder eines allumfaſſenden göttlichen Reiches auf Erden betrachten, welches, unterſchieden von den irdiſchen beſchränkten Reichen,

alle dieſe durchdringen und mit ſeinem Geiſte beleben ſoll, gleich=wie das religiös kirchliche Leben des Einzelnen ſein irdiſch=bür=gerliches. Iſt die Ehe nicht nur die Bedingung der Staaten, ſondern des ganzen irdiſchen Lebens und ſeiner geordneten Ent=wicklung, ſo auch die Prieſterweihe des geſammten kirchlichen Lebens und aller übrigen Sakramente. Der irdiſchen Nahrung und vergänglichen Speiſe gegenüber wird das Himmelsbrod ge=boten zum das ganze Leben hindurch fortwährenden geiſtlichen Genuſſe, ſo daß der Tiſch des Herrn in derſelben Weiſe den Mittelpunkt des Gottesdienſtes und des religiöſen Lebens bildet, wie der Tiſch des Hausvaters den Mittelpunkt des Erdendienſtes und des bürgerlichen Lebens. Blickt in gewaltſamen Störungen des leiblichen Organismus der Feind des zeitlichen Lebens ſicht=bar durch, ſo bietet Stärke und Kraft die Salbung dar, mah=nend, daß jeden Falles der eigentliche Menſch durch höhere Kraft gerettet werde, was beſonders bei nahender Auflöſung des Bandes zwiſchen Geiſt und Leib ſeine Wirkung nicht verfehlt. Die heilige Handlung, die dem der Kirche ſchon einverleibten, ſchwerer gefallenen, aber zurückkehrenden Sünder gewidmet iſt, läßt ſich nicht als normales Moment in der Geſchichte des geiſt=lichen Lebens begreifen, weil ſonſt der Fall nach der Wiederge=burt ſelbſt als ein unvermeidlicher und nothwendiger zur Anſicht käme, d. h. keine Sünde wäre; ſie iſt aber doch von Gottes Barmherzigkeit als außerordentliches Gnadengeſchenk angeordnet, ſo daß die Siebenzahl der Sakramente erfüllt wird" [1]).

§. 135.

Wirkungen der Gnade.

Implicite ſind die Wirkungen der heiligmachenden Gnade bereits angegeben, wir müſſen ſie jedoch noch deutlicher ausein=anderſetzen. Sie beſtehen im Allgemeinen in Nachlaſſung

1) Möhler, Symb. 5te Aufl. S. 269 ff.

der Sünden und Erneuerung des innern Menſchen. Die Rechtfertigung, ſchreibt die K.V. von Trient, iſt nicht nur Nachlaſſung der Sünden, ſondern auch Heiligung und Erneuerung des innern Menſchen durch freiwillige Aufnahme der Gnade und Gaben. Durch ſie wird der Ungerechte ein Gerechter, der Feind ein Freund Gottes und der Hoffnung gemäß Erbe des ewigen Lebens. Der einen Wirkung, der Nachlaſſung der Sünden, haben wir beizufügen das Wiederaufleben der erſtorbenen guten Werke, das mit jener zugleich eintritt. Entkleiden wir das andere poſitive Moment ſeiner Allgemeinheit, ſo ſind die Wirkungen detaillirter: Annahme an Kindesſtatt und Befähigung zur Erwerbung von Verdienſt. Das iſt der Sinn der Worte: der Gerechtfertigte werde ein Freund und Erbe Gottes.

§. 136.

Nachlaſſung der Sünden.

1) Hat ſich der Menſch durch die Buße auf die Rechtfertigung vorbereitet, ſo tritt dieſe auf einen Schlag ein, denn ſie beſteht in der Mittheilung eines neuen Lebensprincipes, der heiligmachenden Gnade, das nicht ſucceſſiv ertheilt werden kann. Obwohl aber, wenn die Urſache da iſt, auch die Wirkungen zumal da ſind, mit der Nachlaſſung der Sünden die Heiligung zugleich gegeben iſt, da beide, nach katholiſcher Lehre, unzertrennlich von einander ſind, ſo ſcheiden wir doch, der Deutlichkeit wegen, das Zuſammengehörige.

In der Buße hat der Kampf gegen den alten Menſchen begonnen, durch Eingießung der Gnade iſt er, dem Princip nach, überwunden. Der alte Menſch iſt aus-, ein neuer angezogen. Befreit von der Sünde, Röm. 6, 18, ihr abgeſtorben leben wir nicht mehr ihr, Röm. 6, 2, ſondern Chriſtus. Wer aber in ihm bleibt, ſündigt nicht, und Jeder, der ſündigt, hat ihn nicht geſehen und hat ihn nicht erkannt. Wer

Sünde thut, iſt vom Teufel, I. Joh. 3, 4. 9, wer aber in Chriſto iſt, in dem iſt nichts Verdammenswerthes mehr. Röm. 8, 1. Es iſt wirklich auffallend, wie die ſich ſo nennenden Evangeliſchen dem Evangelium in's Angeſicht hinein widerſprechen mögen, durch die bis in die neueſte Zeit wiederholte Behauptung: im Begnadigten lebe die Sünde, wenn auch geſchwächt, in der Wurzel fort. Harleß macht an manchen Stellen eine ehrenvolle Ausnahme, wenn auch auf Koſten ſeiner luther. Orthodoxie, ſo wenn er ſagt: der Geſammtzuſtand iſt in ſeiner Wurzel geändert und nicht einzelne Lebenserſcheinungen und Lebensthätigkeiten ſtehen den früheren gegenüber, ſondern ein neues Geſammtleben der Perſönlichkeit dem früheren. Aber dieſes Geſammtleben hat, im Centrum begonnen, noch nicht die Peripherie durchdrungen und hat ſeine Stätte im ἔσω, nicht im ἔξω ἄνθρωπος [1]). Ganz richtig. Der Büßer iſt durch Eingießung der Gnade innerlich ein Anderer geworden, es ſind aber noch nicht alle einzelnen Handlungen Ausfluß dieſes habitus, und darum wird der Gerechte keine dieſem Zuſtand entgegengeſetzte Thätigkeiten hervorbringen, wohl aber manche, die ihm nicht entſpringen, d. h. er begeht keine Todſünde mehr, wohl aber läßliche. Fügt dieſem Harleß a. a. O. bei: „die Wiedergeburt iſt gegenwärtig ſchon Fülle der Gottesgemeinſchaft für die geiſtige Perſönlichkeit des Erlösten; ihre volle Erſcheinung aber in ihrer Wirkung auf ſeine Natur iſt zukünftig," womit nichts Anderes gelehrt iſt, als die volle Befreiung von läßlichen Sünden tritt erſt im Jenſeits ein, ſo können wir ihm unſern Beifall nicht vorenthalten, denn das iſt genau die katholiſche Lehre, die einerſeits den alten Proteſtanten gegenüber ausſpricht: der Gerechte iſt von Todſünden frei, nicht aber von läßlichen, andererſeits erklärt: die läßlichen Sünden mögen durch den Fortſchritt im Guten immer mehr gemindert werden, vollſtändig ſündelos aber werde der Menſch erſt im Jenſeits, weil daſelbſt der Gna-

1) Chriſtl. Ethik S. 86.

denſtand nicht mehr blos in einem habitus infusus beſteht, ſondern vollſtändig actualiſirt iſt, ſo daß der Selige Gott aus allen Kräften liebt, d. h., daß alle und jede Handlung durch die Liebe auf Gott bezogen wird. Das mag und kann hienieden nicht ſtattfinden, weßwegen, obwohl die Seele habituell mit Gott geeinigt iſt, einzelne Handlungen vorkommen können, die kein Ausdruck dieſes Habitus ſind, wodurch die läßliche Sünde Eingang findet.

2) Die Sünde iſt kein vorübergehender Akt, und daher durch Ablaſſen von demſelben auch nicht aufgehoben, ſondern, wie früher gezeigt, wird durch ſie ein ungeordneter Zuſtand geſetzt, die Seele befleckt und ewiger Strafe ſchuldig. Schenken wir dieſem einige Beachtung, ſo wird ſich ergeben, daß ſie blos durch die göttliche Gnade nachgelaſſen werden könne. Beſteht nemlich die Makel in der durch die Entziehung des göttlichen Gnadenlichtes verurſachten Verdunklung, ſo kann ſie durch nichts Anderes aufgehoben werden, als dadurch, daß daſſelbe ſeine Strahlen wieder über die Seele ausgießt. Die Beleidigung Gottes und die an ſie geknüpfte Strafe kann ohnehin nur dann getilgt werden, wenn der Beleidigte verſöhnt wird. Die Verſöhnung iſt aber mit der Liebe Gottes, gemäß der er uns liebt, identiſch. Nach dem endlich, was früher über die zuvorkommende Gnade geſagt wurde, iſt es auch durchaus unerklärlich, wie der Menſch ſich aus ſich ſelbſt in das rechte Verhältniß zu Gott ſtellen und dadurch die geſtörte Harmonie ſeiner Kräfte erlangen könne.

§. 137.

Die Wiederbelebung der erſtorbenen Werke.

1) Mit der Benennung todte Werke (opera mortua) iſt ein doppelter Sinn verbunden. Man nennt nemlich alle an ſich ſündhaften Handlungen todte Werke und in dieſer Bedeutung gebraucht der Apoſtel Paulus dieſe Worte, wenn er ſchreibt:

das Blut Chriſti, der im heiligen Geiſte ſich ſelbſt als ein unbefleckte Opfer Gott dargebracht, wird unſer Gewiſſen von todten Werken reinigen. Hebr. 9, 14. Andererſeits bezeichnet man mit dieſem Namen jene auch an ſich guten Werke, welchen das geiſtige Leben, die Liebe, fehlt. Darum wird jener Glaube ein todter genannt, der nicht in Liebe wirkſam iſt. Es kommt alſo hier allein auf das Princip an, aus dem ſie hervorquellen. Iſt dieſes die Gnade, ſo ſind ſie lebend und Leben gebend (verdienſtlich), iſt es allein der Wille des Menſchen, ſo mögen ſie zwar an ſich gut und löblich ſein, dennoch ſind ſie todt, kein Leben gebend. Wenn ich die Sprachen der Menſchen und Engel redete, aber die Liebe nicht hätte, ſo wäre ich wie ein tönendes Erz oder eine klingende Schelle. Und wenn ich die Gabe der Weiſſagung hätte, und wüßte alle Geheimniſſe und beſäße alle Wiſſenſchaft, und wenn ich alle Glaubenskraft hätte, ſo daß ich Berge verſetzen könnte, hätte aber die Liebe nicht, ſo wäre ich nichts. Und wenn ich alle meine Güter zur Speiſung der Armen austheilte, und wenn ich meinen Leib dem brennendſten Schmerze hingäbe, hätte aber die Liebe nicht, ſo nützte es mir nichts. I. Corinth. 13, 1—3.

Erſtorbene Werke (op. mortificata) ſind jene, welche an ſich gut und im Gnadenſtand vollbracht mit der durch eine Todſünde verlorenen Gnade ihre Kraft und Wirkſamkeit einbüßen [1]). Wenn ſich aber der Gerechte von ſeiner Gerechtigkeit abwendet und Böſes thut nach allen Gräueln, die der Gottloſe zu thun pflegt, wird er leben? All' ſeiner Gerechtigkeit, die er geübt, wird nicht mehr gedacht werden: in ſeiner Miſſethat,

---

1) Respondeo dicendum, quod res viva per mortem perdit operationem vitae. Unde per quandam similitudinem dicuntur res mortificari, quando impediuntur a suo proprio effectu, vel operatione. Effectus autem operum virtuosorum, quae in charitate fiunt, est perducere ad vitam aeternam; quod quidem impeditur per peccatum mortale sequens, quod gratiam tollit. Et secundum hoc opera in charitate facta mortificari dicuntur per sequens peccatum mortale. Thom. 3. q. 89. a 4.

womit er ſich verfehlt, und in ſeiner Sünde, womit er geſündiget, darin wird er ſterben. Ezech. 18, 24. Die einzelne tugendhafte Handlung geht vorüber wie die ſündhafte, wie aber die Sünde eine Schuld zurückläßt, die nicht vorübergeht, ſo erwirbt ſich die Tugend ein Verdienſt, das zwar ebenfalls bleibt [1]), durch die Todſünde aber ſeine Wirkſamkeit verliert. Der Todſünder wird vom Himmel ausgeſchloſſen und erlangt darum ſeinen Lohn nicht. Solche Werke nun, welche, im Stand der Gnade vollbracht, durch eine Todſünde ihren Lohn verlieren, nennt man erſtorbene. Er hat an dem nicht gehalten, was er hatte, darum empfängt ein Anderer ſeine Krone. Apoc. 3, 11.

Die todten Werke, ſowohl nach der einen als andern der angegebenen Bedeutungen, können nicht belebt werden, ſo daß aus ihnen dem Vollbringer ein Verdienſt erwachſen könnte. Ihr Princip iſt ein todtes, gnaden- und liebeloſes, ſollen ſie daher belebt werden, ſo müſſen ſie aus einem lebendigen, gnadenvollen Innern entſpringen. Allein keine Handlung kann zurückgerufen werden, um auf's Neue geboren zu werden, da ſie momentan iſt [2]). Die erſtorbenen Werke hingegen haben ihre Krone bei Gott hinterlegt. Wird durch die Gnade die Todſünde, welche die Erlangung und den Genuß dieſes Verdienſtes hindert, weggeräumt, ſo wird der Begnadigte auch der Verdienſte ſeiner früher vollbrachten Werke theilhaftig, d. h. ſie leben wieder auf, oder das durch ſie erworbene Verdienſt gehört ihm wieder zu [3]).

1) Thom. 3. 89. 4. ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod sicut opera peccatorum transeunt actu, et manent reatu: ita opera in charitate facta, postquam transeunt actu, manent merito in Dei acceptatione: et secundum hoc mortificantur, inquantum impeditur homo, ne consequatur suam mercedem.

2) Möchten dieſe paar Sätze Seelſorger recht beherzigen und die ihnen Anvertrauten darauf aufmerkſam machen. Wie manches Almoſen wird im Stand der Sünde geſpendet und verliert damit das Verdienſt. Sodann welches Motiv zum oftmaligen Empfang der hl. Sakramente, da die Todſünde leider nichts Seltenes iſt.

3) Was von den Werken der Liebe gilt, iſt von der Sünde auf keine

§. 138.

Die Kindſchaft Gottes.

Die Seele an ſich ziehend erhebt ſie Gott über die Natur zum Uebernatürlichen, indem er ſie ſelbſt übernatürlich macht, ſo daß wir „dadurch in Gemeinſchaft mit der göttlichen Natur kommen.“ II. Petr. 1, 4 [1]).

Dieſer Satz kann einem doppelten Mißverſtändniß unterliegen, wenn man dieſe Theilhaftigwerdung blos im moraliſchen Sinn verſteht, und wenn man ſie pantheiſtiſch faßt. Die erſte Auffaſſung iſt zwar nicht falſch, drückt aber den vollen Sinn nicht aus, die zweite iſt geradezu falſch.

Die Theilhaftigmachung der göttlichen Natur beſteht nach der Schrift und Kirchenlehre in der Verleihung der Kindſchaft Gottes. Durch die Gnade erhalten wir die Macht, Kinder Gottes zu werden; werden durch ſie wirklich aus Gott geboren, ſo daß wir nicht nur Kinder Gottes genannt werden, ſondern auch ſind. I. Joh. 3, 1. Nimmt man dieſe Ausdrücke unbefangen,

---

Weiſe anwendbar. Denn die guten Werke des Gerechten werden durch die Sünde, falls er in dieſelbe fällt, nicht ausgelöſcht, aufgehoben und vernichtet; ſie kommen blos in Vergeſſenheit; die Sünde des Böſen aber kommt nicht blos in Vergeſſenheit, ſondern ſie wird durch die heilige Buße ausgelöſcht, gereinigt, getilgt und vernichtet. Fällt daher der Gerechte in eine Sünde, ſo leben darum die Sünden nicht wieder auf, die ihm ſchon einmal verziehen wurden, weil ſie bereits gänzlich vernichtet ſind; wohl aber weckt die heilige Liebe, wenn ſie in die Seele zurückkehrt, die heiligen Werke früherer Zeit wieder zum Leben auf, weil ſie nicht getilgt, ſondern blos vergeſſen waren. Es beſteht aber dieſe Vergeſſenheit der guten Werke des Gerechten darin, daß ſie ihm unnütz werden, ſo lange die Sünde ihn unfähig macht, das ewige Leben zu empfangen, das die Frucht der guten Werke iſt. Franz Sales, Theotimus l. 11. c. 12.

1) Die Note Allioli's zu dieſer Stelle lautet: „gleichſam vergöttlicht werden. Durch die Güter des Chriſtenthums, Rechtfertigung und Heiligung, werden wir gleichſam vergöttlicht, treten in die Gemeinſchaft mit Gott ſelbſt, weil wir dadurch zu Kindern Gottes wiedergeboren werden, und Gott in der Wiedergeburt ſeine Gnade, ſich ſelbſt uns mittheilt.“ Doch ſei man vorſichtig, daß man die heiligmachende Gnade nicht als inhabitatio justitiae *essentialis*, wie Oſiander, nimmt. cf. Bellarm. l. c. de justif. l. 2. c. 5. und Thom. 2. 2. 23. 2. ad 1.

in ihrer vollen, wahren Bedeutung, ſo leuchtet wohl ein, daß durch ſie mehr gelehrt iſt, als eine Gleichförmigkeit unſeres Willens mit dem göttlichen. Sein Same bleibt in ihm. I. Joh. 3, 9 ſagt mehr, als daß der Gerechte blos dem göttlichen Willen gemäß lebe. Kind Gottes ſein, heißt nicht allein Gott dienen, ſondern eine Verwandtſchaft mit ihm haben. Um es mit Gotti beſtimmt und klar auszuſprechen: nativitas ex semine et filiatio petunt, ut filius participet naturam patris: substantialiter quidem, si filiatio fuerit substantialis; accidentaliter autem, si filiatio fuerit accidentalis et adoptiva [1]). Die Theilhaftigwerdung der göttlichen Natur gibt alſo den vollen Begriff der Kindſchaft Gottes, denn eine Gleichartigkeit der Natur gehört zum Begriff des Kindes und Vaters. Ein ganz Fremder, der auf keine Weiſe dem Vater ſeiner Natur nach verwandt iſt, iſt auch nimmer ſein Sohn. Dieſes haben die älteren Myſtiker [2]) wohl eingeſehen und Keiner, der auch nur den Einen oder Andern geleſen, wird ſich bergen können, daß ihnen die Vereinigung mit Gott mehr als ein Gottdienen iſt durch Vollziehung ſeines Willens. Ihr Vergotten und Eingotten iſt ein Theilnehmen und Vereinigtwerden mit der göttlichen Natur [3]). Sind Manche in Ausbildung und Anwendung dieſer Wahrheit zu weit gegangen und dadurch auf falſche Wege gerathen, ſo iſt doch nicht zu läugnen, daß die Grundlage ihrer Anſchauung in der katholiſchen Lehre von der Gnade ruht, von der ſich der Pantheismus ſcharf unterſcheidet.

---

1) Tom. IX. q. 3. dub. 3. §. 2. n. 8.

2) Nicht anders Görres, wenn er ſagt: zwiefach aber iſt die Wirkung der Gnade von Oben auf die Creatur; einmal vollendet ſie dieſelbe in ihrem geiſtigen Beſtande, indem ſie, ihr mehr von ihrem Bilde zutheilend, ihr eine Aehnlichkeit ihres Seins mittheilt, und ſie alſo ſich verähnlichend, mit ſich einigt. Myſtik II. S. 180.

3) Ex cujus (Spir. S.) abundantia etiam Sanctorum cordibus ad participationem capiendam divinae naturae sicut Petrus apost. edocuit abundantia charitatis infunditur, ut per istud S. Spiritus donum compleatur ille sermo, quem Dominus dicit: sicut tu pater in me, et ego in te, et isti in nobis unum sint —: divinae scilicet naturae participes effecti in abundantia charitatis per Spiritum S. ministratae. Origenes in ep. ad Rom. l. 4. n. 9.

Die katholiſchen Theologen unterſcheiden nemlich zwiſchen einer ſubſtantiellen uud accidentellen Theilhaftigmachung und verdeutlichen dieſes an der wirklichen und Adoptiv-Kindſchaft. Jeſus, der gleichen Weſens mit dem Vater iſt, Gott aus Gott, gezeugt nicht geſchaffen, er iſt im eigentlichen Sinne Sohn Gottes. In ihm und im Vater iſt daſſelbe Weſen. Nicht ſo beim Menſchen; dieſer iſt nicht natürlicher, ſondern Adoptivſohn Gottes. Das iſt ein nicht zu überſehender Unterſchied, wie er denn auch nicht wohl überſehen werden kann. Derjenige, welcher zum Sohne adoptirt wird, iſt ein vom Vater Verſchiedener, nicht aus ſeinem Fleiſch und Blut Stammender. Der Adoptirende aber will durch dieſen Akt bezwecken, daß er von nun an nicht mehr als ein Fremder, ſondern gleichſam als ein Theilhaber ſeines Fleiſches und Blutes angeſehen werde. Der Menſch iſt ein von Gott unendlich verſchiedenes Geſchöpf, durch die Adoption aber zieht er ihn zu ſich hinauf, nicht nur ſo, daß er ihn für ſeinen Sohn erklärt, ohne daß er es in der That wäre, wie dieſes beim Menſchen der Fall iſt. Nein, gerade dadurch unterſcheidet ſich die menſchliche Adoption von der göttlichen, daß ſie ihn wirklich zum Adoptivſohn macht. Dieſes aber geſchieht durch Eingießung der Gnade. Der Menſch wird dadurch nicht Gott, er wird nicht natürlicher Sohn Gottes, ſondern bleibt Geſchöpf, aber mit der Uebernatur begabt. Damit iſt der pantheiſtiſche Irrthum durchweg ausgeſchloſſen, der den Menſchen ſo in Gott auf- und untergehen läßt, daß er, ſeine endliche Hülle ablegend, ſelbſt Gott wird. Der Pantheiſt ſtatuirt von Anfang keinen weſentlichen Unterſchied zwiſchen Gott und dem Menſchen, der Unterſchied iſt ihm vielmehr ein fließender und darum kann er auch die Kluft zwiſchen beiden aufheben. Dem Chriſten hingegen iſt dieſe Differenz eine weſentliche. Der Adoptivſohn iſt geſchaffen, der natürliche Sohn Gottes erzeugt. Weil von keiner quantitativen, ſondern qualitativen Verſchiedenheit die Rede iſt, kann der Menſch auch nie zu Gott potenzirt werden. Seine Subſtanz iſt und bleibt das Menſchſein. Das,

daß er Adoptivſohn iſt, iſt nur etwas Hinzukommendes, Accidentelles, wie anfänglich angegeben.

§. 139.

Vom Verdienſt.

1) Daß der Chriſt ſich Verdienſt erwerben könne, die Eintheilung deſſelben in meritum de condigno et de congruo lehrt die Dogmatik, und da die Moral auf die Dogmatik gebaut iſt, ſetzen wir Dieſes als Grundlage voraus [1]). Unſere Aufgabe iſt, nachzuweiſen, welche Eigenſchaften ein verdienſtliches Werk haben muß und unter dieſen iſt die erſte, daß es frei vollbracht ſei. Sehen wir nemlich auch von jenen Schriftſtellen ab, in welchen Jenem, der die Gebote übertreten konnte und ſie doch nicht übertrat, ſeine Güter in dem Herrn zugeſichert werden, Jeſ. Sirach 31, 10. 11, ſo folgt dieſes aus der einfachen Erwägung, daß nur der freien Handlung Lob und Tadel, alſo auch Schuld und Verdienſt zu Theil wird. Zu demſelben Reſultate

1) Als dogmatiſche Recapitulation führen wir folgende Stelle aus Bonaventura an: Nam cum solus Deus sit ipsius gratiae fontale principium influendi; ipse solus est principium influendi; ipse solus est principium augmentandi per modum infundentis, et gratia per modum meriti et dignitatis, et liberum arbitrium per modum cooperantis et merentis, pro eo, quod liberum arbitrium cooperatur gratiae, et quod est gratiae, suum facit; et ideo non tantum liberum arbitrium per gratiam meretur gratiae augmentum in statu viae, merito digni, verum etiam complementum in statu patriae, merito condigni, tum propter sublimitatem doni spiritus sancti in merito cooperantis, tum propter veracitatem Dei promittentis, tum propter vertibilitatem liberi arbitrii consentientis et finaliter perseverantis, tum propter difficultatem status merendi, tum propter dignitatem Christi nostri capitis intervenientis, quod debet glorificari cum suis membris, tum etiam propter liberalitatem Dei tribuentis, quem non decet parva reddere, propter obsequium sibi fideliter obtemperantis, tum propter nobilitatem operis, quod ex charitate procedit, quod tantum ponderat in conspectu judicis, quantum amor, ex quo procedit, qui Deum incomparabiliter praeponit omnibus creaturis, et ideo non sufficienter et competenter potest nisi in Deo et summo bono remunerari. Breviloq. p. 5. c. 2.

gelangen wir von einem andern Geſichtspunkt aus. Gott hat den Menſchen ſo hoch erhoben, daß er ſeine Freiheit unangetaſtet läßt. Er kann ſich darum von ihm abkehren, kann der Gnade widerſtehen, und wenn er ſich zu ihm bekehrt, geſchieht es nicht ohne, ſondern mit ſeinem Willen. Er hat alſo wirklich etwas, was ihm eigen zugehört und was er darum Gott aufopfern und darbringen kann, ſeinen freien Willen, oder denſelben in ſeiner eigenſten Thätigkeit gefaßt, ſeine Liebe [1]. Opfert er aber dieſe Liebe, die er Gott auch vorenthalten kann, ihm frei auf, ſo iſt das ein Verdienſt. Ohne in Pelagianismus zu verfallen, dürfen wir aber hier nicht ſtehen bleiben. Die Liebe, durch die er ſich Gott zum Opfer bringt, iſt kein bloßes Produkt der menſchlichen Freithätigkeit, ſondern ein Geſchenk der Gnade, belohnt daher Gott dieſe Liebe, ſo krönt er nur ſeine Gnade in uns [2], oder wie es der heilige Bernhard entwickelter darſtellt: der gnädige Gott rechnet es dem Menſchen zum Verdienſte an, wenn ſeine Güte durch ihn und mit ihm etwas wirkt. Darum hoffen wir, als Mitarbeiter Gottes und Mithelfer des heiligen Geiſtes, auch Erwerber des Himmelreichs zu werden, weil unſer Wille aus freier Zuſtimmung ſich mit dem göttlichen verbindet [3].

2) Um ein verdienſtliches Werk zu verrichten, iſt zweitens nothwendig, daß es im Stand der Gnade vollbracht ſei, wie zum Theil ſchon aus dem Geſagten hervorgeht. Der Lohn der Tugend iſt nemlich die Seligkeit. Die Erlangung dieſes Zieles überſchreitet aber das Maaß der natürlichen Kräfte, weil das Ziel ſelbſt alle menſchlichen Begriffe überragt. Kein Auge hat es geſehen, kein Ohr gehört und in keines Menſchen Herz iſt es gedrungen, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben. Soll nun der alle menſchliche Kräfte überſteigende Lohn mit der

---

1) Man vergleiche hierüber beſonders Raymund de Sabunde, theol. nat. c. 109.

2) Aug. ep. 194 ad Sixt. c. 5. cf. Franz Sales, Theotimus l. 11. c. 6.

3) De grat. et lib. arb. c. 13.

verdienenden Handlung in einem Verhältniß ſtehen, ſo muß auch dieſe, die menſchlichen Kräfte überſteigend, aus der Uebernatur hervorgehen. Die Gnade wird im Menſchen zur Waſſerquelle, die ins ewige Leben hinſtrömt, d. h. ſie iſt der Brunnen, aus dem verdienſtliche, oder des Himmels würdige Werke hervorfließen. Der natürliche Menſch kann nichts des Himmels Würdiges thun, aber das Kind Gottes kann es. Die Kindſchaft gibt ihm Anwartſchaft auf das Erbe [1]). Ueber jedes Mißverſtändniß erhaben lehrt dieſes die K.V. von Trient in den Worten: da ſich von Chriſtus als dem Haupte auf die Gerechtfertigten, die ſeine Glieder ſind, beſtändig eine Kraft ergießt, wie vom Weinſtock in die Reben, eine Kraft, die ihren guten Werken vorangeht, die ſie begleitet und ihnen nachfolgt, eine Kraft, ohne welche ſie in keiner Weiſe Gott angenehm und verdienſtlich ſein können: ſo iſt zu glauben, daß die Gerechtfertigten in der Lage ſind, durch die in Gott verrichteten Werke dem göttlichen Geſetze nach der Weiſe dieſes Lebens Genüge zu leiſten, um das ewige Leben zu verdienen, wenn ſie nemlich in der Gnade ſterben [2]). Gebraucht hier die Kirchenverſammlung das ſchöne bibliſche Gleichniß vom Weinſtock und dem Schoß, ſo haben wir uns früher des Gleichniſſes vom Eiſen und Feuer bedient. Das tertium comparationis iſt beidemal das Durchdringen und Durchglühen des Menſchlichen, Irdiſchen, durch das Göttliche, Himmliſche, und daher hat die Tugend jenen **innern Werth**, dem die zermalmende Zeit nichts anhaben kann, Matth. 6, 19. 20, dem alle andere Schätze nachgeſetzt und gegen den

---

1) Aus Dieſem geht hervor, daß nicht dem Werke, als ſolchem, weil es dem Geſetze conform iſt, das ewige Leben zu Theil wird, ſondern dem aus der Gnade entſpringenden Werke. Pius V. hat den Satz verworfen: Pelagii sententia est, opus bonum contra gratiam adoptionis factum non esse regni coelestis meritorium. Opera bona a filiis adoptionis facta non accipiunt rationem meriti ex eo, quod fiunt per spiritum adoptionis inhabitantem corda filiorum Dei, sed tantum ex eo, quod sunt conformia legi. cf. Bell. de justif. l. 5. c. 12.

2) Sess. 6. c. 16.

die köſtlichſten Dinge als Auskehricht angeſehen werden ſollen, Matth. 14, 44. Phil. 3, 8. 9, einen Werth, der den höchſten Gewinn für dieſes und das beſte Fundament für das ewige Leben bildet, 1. Timoth. 6, 6. 17—19. Die Tugend erhält dadurch einen Werth, der auch im Auge Gottes gilt; denn ſie iſt der Schmuck des ſtillen ſanften Sinnes, der bei Gott hohen Werth hat, 1. Petr. 3, 3. 4, und die Quelle der Zuverſicht, die vor dem Herrn, wenn er als Richter erſcheint, nicht zu Schanden wird, I. Joh. 2, 28. Dieſe Tugend hat einen innern Werth, dem Chriſtus eine eigentliche Belohnung verheißen und hinterlegt hat, Matth. 6, 1—18. Luc. 14, 13; 6, 35; 7, 23, und die der Richter auch ertheilen wird, Matth. 25, 34—40. Dieſe Tugend per eminentiam iſt aber die Liebe, ſie iſt die Quelle alles Verdienſtes. Sind nemlich jene Werke verdienſtlich, für deren Vollbringung Gott das ewige Leben verleiht, und beſteht zwiſchen Lohn und Arbeit eine Gleichmäßigkeit, ſo wird jenen Werken das ewige Leben zu Theil werden, welche auf das ewige Leben oder den Beſitz und Genuß Gottes abzielen. Solche Werke entſpringen aber aus der Liebe. Durch ſie wird Alles und Jedes auf Gott als das höchſte Gut bezogen, wie ſie auch Gott blos wegen Seiner will. Ohne Liebe gibt es daher kein Verdienſt und alle übrigen Tugendübungen ſind nur inſofern verdienſtlich als ſie von der Liebe getragen und auf Gott bezogen werden [1]).

Die Beziehung unſerer Handlungen auf Gott iſt aber, wie in der Einleitung angegeben, eine dreifache, eine habituelle, virtuelle und aktuelle, und es fragt ſich nun, welche von ihnen zur Erwerbung einer verdienſtlichen Handlung nothwendig iſt [2]).

---

1) Et ideo meritum vitae aeternae primo pertinet ad charitatem, ad alias autem virtutes secundario, secundum quod earum actus a charitate imperantur. Thom. 1. 2. 114. 4.

2) Wir folgen hier der Lehre der meiſten und gewichtigſten Auktoritäten, bergen aber nicht, daß unſere Anſicht mehr dahin geht, auch die habituelle Beziehung eines Werkes auf Gott genüge zur Erwerbung von Verdienſt. Beſtreitet man Dieſes, ſo hat allein die im Text ſtehende Auffaſſung Conſequenz.

Zur Vollbringung einer verdienſtlichen Handlung iſt es nicht genug, daß man überhaupt im Stand der Gnade ſei, daß die Liebe neben der Wohlthätigkeit, Sanftmuth ꝛc. exiſtirt, ſondern ſie muß auf dieſelbe einen unmittelbaren Einfluß üben, ſo daß dieſe auf Befehl der Liebe eine Kränkung gelaſſen trägt, Almoſen ertheilt [1]). Damit iſt ausgeſprochen, daß die habituelle Beziehung eines Werkes auf Gott daſſelbe zu keinem verdienſtlichen macht. Andererſeits iſt aber die aktuelle Beziehung jedes Werkes auf Gott dem Erdenbürger nicht möglich, daher reicht die virtuelle zu. Nur darf man nicht unbeachtet laſſen, daß auch unter der virtuellen Beziehung ein großer Unterſchied obwaltet. Da die virtuelle Beziehung einer Handlung auf Gott in der fortdauernden Geſinnung der urſprünglichen Intention beſteht, handelt es ſich darum, wie lange dieſe urſprünglich gefaßte Intention fortwirkt. Concreter fragt es ſich, ob die beim Eintritt in den Gnadenſtand gemachte Intention ſich bis auf ein halbes Jahr erſtrecke, ſo daß in Kraft dieſer virtuellen Liebe alle guten Handlungen, die während dieſer Zeit vollbracht wurden, verdienſtlich ſeien? Einige Theologen glauben es. Gewiß mit vollem Rechte verneinen es aber die Meiſten [2]) und verlangen, man ſoll jeden Morgen und bei Beginn eines neuen Geſchäftes aktuell ſeine Handlungen auf Gott beziehen, dann werden die den Tag hindurch vollbrachten durch die virtuelle Liebe verdienſtlich [3]).

3) Endlich gehört zur Erwerbung eines Verdienſtes das Verweilen in dieſem Erdenleben. Jetzt muß man ſich Verdienſte ſammeln, weil die Nacht kommt, in der Niemand mehr wirken kann, eine Zeit, in der der Baum da liegen bleibt,

---

1) I. Cor. 13, 3.

2) Non sufficere si quis generali quadam intentione referat omnia sua futura opera in Deum; sed necesse est, ut illud ipsum opus particulare referatur in Deum, quod postea faciendum est. Bellar. l. c. de justif. 5. 15.

3) Gotti tom. IX. pag. 280. n. 19.

wo er hingefallen iſt, denn die Todten können, nach den ausdrücklichen Worten des Predigers 9, 5, nichts mehr verdienen. Offenbar muß es nemlich eine beſtimmte, abgeſchloſſene Zeit für Lohn und Vergeltung geben. Ein processus in infinitum iſt ungereimt. Dieſes Leben iſt aber, nach chriſtlicher Anſchauung, die Zeit der Ausſaat und der Vorbereitung, im Jenſeits folgt die Erndte, wird das Ziel erreicht. Eine weitere Vervollkommnung, eine weitere Sammlung von Verdienſt findet darum in der Ewigkeit nicht ſtatt [1].

Verlangt man, daß ein verdienſtliches Werk gut ſei, ſo iſt dieſes ſo zu verſtehen, es müſſe etwas Gutes poſitiv vollbracht werden, da die bloße Unterlaſſung des Böſen nicht verdienſtlich iſt.

§. 140.

Verhältniß der Gnade zu den Tugenden.

Scotus und ſeine Schule lehren, Gnade und Tugend ſeien der Sache nach eins (die Gnade iſt nichts anders als Liebe [2]), ſagt Scotus) und blos dem Namen nach verſchieden, denn im Verhältniß zu Gott nenne man daſſelbe Gnade; was man in Beziehung auf die Handlungen Tugend nenne. Das iſt unrichtig, die Gnade iſt vielmehr das Subſtanzielle, die Natur, aus der die Tugend herauswächst. Durch ſie wird das Weſen der Seele verklärt, wie durch den Glauben das Erkenntniß- und durch die Liebe das Willensvermögen und in dieſer Verklärung oder Begabung der Seele mit der Uebernatur beſteht die Wiedergeburt der Rechtfertigung [3]. Man muß ſagen, daß die

1) Thom. 2. 2. 13. 4. ad 2.

2) 2 D. 27. q. un. §. Ich will hier nur bemerken, daß ich Scotus ſelbſt nicht geleſen habe, ſondern blos theologia D. subtilis Scoti. In quatuor libros Sententiarum solide et succinte elucidata per P. Gregorium Mahler.

3) Thomiſten und Scotiſten berufen ſich gleicherweiſe auf das Trdt. sess. 6. c. 7. für ihre ſich widerſprechenden Anſichten, nach unſerer Anſicht beide mit Unrecht, da ſich die citirte Stelle gegen dieſe Controverſe gleichgültig verhält.

Gnade im Weſen der Seele liegt, daſſelbe vervollkommnend, ſofern ſie ihm ein gewiſſes geiſtiges Sein gibt und daſſelbe durch Verähnlichung zur Theilhaberin der göttlichen Natur macht, geradeſo wie die Tugenden zum rechten Handeln vervollkommnen [1]).

Wie aber von dem Weſen der Seele die Vermögen verſchieden ſind, ſo ſind von der Gnade die Tugenden verſchieden. Wie die Seele das Princip aller Thätigkeit in der natürlichen Ordnung iſt, ſo iſt die Gnade das Princip der Thätigkeit in der übernatürlichen Ordnung und wie die Seele vermittelſt der Vermögen wirkt, ſo die Gnade vermittelſt der Tugenden. Es gibt freilich ohne Gnade keine (übernatürliche) Tugend, ſo wenig als ohne Seele eine Vernunft, aber daraus folgt immer noch nicht, daß ſie identiſch ſeien. *Ihr Verhältniß iſt vielmehr das von Urſache und Wirkung, Wurzel und Frucht.* Die Gnade iſt die Urſache, aus welcher die Liebe (von Glaube und Hoffnung kann um ſo weniger die Rede ſein, als ſie auch nach dem Verluſt der Gnade im Sünder informes zurückbleiben) hervorgeht. Thomas ſpricht ſich über die Stelle im Römerbrief: die Liebe Gottes iſt in unſere Herzen ausgegoſſen durch den heiligen Geiſt, der uns verliehen iſt, folgendermaßen aus: die Verleihung des heiligen Geiſtes geht der Liebe voran, wie die Urſache der Wirkung. Der heilige Geiſt wird aber nach einer ſeiner Gnadengaben verliehen, alſo iſt irgend eine Gnadengabe in uns, die der Liebe vorhergeht und das ſcheint nichts anderes zu ſein als die Gnade, alſo iſt die Gnade etwas anderes als

---

1) Thom. 27. de verit. a 6. Auch Harleß l. c. S. 83 ſtellt dieſes Verhältniß ſo dar, wenn er ſagt: dieſe Geiſtesgemeinſchaft iſt in Glaube, Liebe und Hoffnung da, aber ſie ſelbſt geht nicht im Begriff dieſer Trias auf. Vielmehr iſt dieſe Trias ihr Werk, der Geiſt Gottes muß bereits gewirkt haben, ehe Glaube, Liebe und Hoffnung da iſt, ſonſt könnte nicht der Glaube als eine Wirkung des im Herzen wirkſamen Geiſtes bezeichnet werden. *Πᾶς ὁ πιστεύων — ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται*, dieſe Geburt iſt nicht Wirkung des Glaubens, ſondern der Glaube iſt Wirkung dieſer Geburt. 1. Joh. 5, 1. Sonſt wäre der Beſitz des Geiſtes eine Gabe des Glaubens; aber der Glaube ſelbſt iſt eine Gabe des wirkſamen Geiſtes.

die Liebe [1]). Zu demſelben Schluſſe berechtigt uns die Stelle I. Joh. 4, 10: Gott hat uns zuvor geliebt. Liebte er uns ehe wir ihn liebten und iſt jene Liebe kein leeres Wohlgefallen, ſondern Ertheilung ſeiner Gnade, ſo iſt von ihr die Liebe, als Ausfluß aus ihr, verſchieden. Iſt überhaupt die Tugend das naturgemäße Verhalten, oder die Vervollkommnung der Vermögen, daß ſie ihrer Natur gemäß thätig ſind, ſo ſetzt ſie ein Subjekt, in dem ſie ruht, voraus [2]). Die Seele und die Seelenvermögen können dieſes Subjekt der Liebe nicht ſein, weil ſie von Oben ſtammt und nach Oben führt, ſie muß alſo eine andere Natur zur Unterlage haben und das iſt die Uebernatur, oder Gnade.

Das Verhältniß der Gnade zu den Tugenden wäre demnach folgendes. Durch die Gnade wird das Weſen der Seele der Uebernatur theilhaftig und dadurch wiedergeboren. Dieſe Uebernatur wirkt aber und iſt thätig vermittelſt der Tugenden [3]).

§. 141.

Stadien des Gnadenſtandes.

Mit Eingießung der heiligmachenden Gnade iſt ein neues

---

1) De veritat. q. 27. a 2. in arg.

2) Et ideo sicut in rebus naturalibus est aliud natura ipsa; quam inclinatio naturae, et ejus motus, vel operatio: ita et in gratuitis est aliud gratia a caritate et ceteris virtutibus. Et quod haec comparatio sit recte accepta, patet per Dionys. in 2 cap. coelest. hierarch. ubi dicit, quod non potest aliquis habere spiritualem operationem, nisi prius esse spirituale accipiat: sicut nec operationem alicujus naturae, nisi prius habeat esse in natura illa. Thom. 27. de verit. a 2.

3) Um das Verhältniß von Gott zur Gnade, von der Gnade zur Liebe und der Liebe zu den andern Tugenden kurz anzugeben, wollen wir uns der techniſchen Ausdrücke bedienen, wodurch auch der gegenwärtige Fragepunkt deutlicher werden wird. Gott iſt die causa efficiens der Gnade, die Gnade die causa formalis der Liebe und die Liebe die causa formalis der übrigen Tugenden. Die Liebe iſt aber wieder auf andere Weiſe causa formalis der Tugenden, als die Gnade die causa formalis der Liebe iſt. Die gratia informat per modum originis, während die Liebe forma virtutum ex parte actus iſt.

Lebensprincip in den Menſchen geſetzt, er iſt dem Weinſtocke Chriſtus eingepfropft, wahrhaftig geheiligt und Kind Gottes. Obwohl aber in Wahrheit geheiligt und mit Gott vereinigt, iſt dieſe Heiligung und Vereinigung noch keine vollkommene. Das neue Princip ſoll ihn vielmehr ſo durchſäuern und durchdringen, daß nicht mehr er lebt, ſondern Chriſtus in ihm. Er ſoll vollkommen werden, wie der Vater im Himmel. Weil er aber vermöge ſeiner Endlichkeit dieſe Aufgabe nur in einem Zeitverlauf realiſiren kann, ſo iſt ein ſittlicher Proceß nothwendig, der in der Eingießung der Gnade ſeinen Ausgangs- und in der Vollkommenheit ſeinen Endpunkt hat. Der Moment, in welchem der Menſch in den Gnadenſtand verſetzt wird, heißt Rechtfertigung, und das iſt alſo das erſte Stadium des Gnadenſtandes. Der Endpunkt, in dem er ruhen ſoll, iſt der Zuſtand der Vollkommenheit. Der Uebergang von einem in den andern bildet den Zuſtand der Vervollkommnung.

Iſt die Aufgabe der Gerechtfertigten beſonders darein geſtellt, der Sünde in ihrem Begehren keinen Eingang mehr zu geſtatten, ſich nimmer ſcheiden zu laſſen von der Liebe Chriſti, ſo geht das Streben der auf zweiter Stufe Stehenden hauptſächlich dahin, daß die Liebe in ihnen wachſe und ſtark werde, obwohl auch ſie ſich nicht ſicher halten dürfen. Von ihnen gilt was Nehemia 4, 17 ſagt: die da bauten an der Mauer und die Laſt trugen und aufluden, ſchafften mit der einen Hand am Werke und mit der andern hielten ſie die Waffen. Die Vollkommenen, welche aufgelöst und mit Chriſtus zu ſein wünſchen, glühen beſonders darnach Gott anzuhängen und ihn zu genießen. Nach dieſem Ziele ringen zwar auch die Gerechtfertigten und Fortſchreitenden, die Vollkommenen haben es aber am Vollkommenſten erreicht und daher ihr Name. Sie haben es nicht ſchlechthin vollſtändig erreicht, denn hienieden iſt alles Stückwerk und das Vollkommene folgt erſt im Jenſeits, und darum ſind auch ſie vor dem Falle nicht ſicher. Im Gegentheil ihr Fall wird um ſo tiefer, je höher ſie ſich erſchwungen hatten.

Der Gnadenſtand iſt zwar Ruhe, aber dieſe Ruhe iſt voll Bewegung und dieſe Bewegung in der Ruhe drücken die drei Stadien aus. Würden wir die Rechtfertigung blos in die Nachlaſſung der Sünden oder in eine imputirte Gerechtigkeit ſetzen, ſo wäre die Entwicklung des ſittlichen Lebens eine Unmöglichkeit, wird aber in ihr zugleich ein lebenskräftiger Keim in das Herz gelegt, der tauſendfältige Frucht bringen ſoll, ſo iſt dieſe Entwicklung eine Nothwendigkeit. Zugleich ſieht man daraus, wie viel an dem Satze liegt, daß die mit der Rechtfertigung gegebene Heiligung eine wahrhafte, aber keine vollkommene iſt. Wäre ſie eine vollkommene, ſo würde eine weitere Entwicklung von ſelbſt wegfallen, wäre ſie keine wahrhafte, ſo könnte ſich die Vollkommenheit nicht naturgemäß entwickeln. Unvollkommenheit und Sündhaftigkeit ſind daher ſehr wohl von einander zu unterſcheiden. Der Zuſtand der Rechtfertigung iſt dem Gebot: ſeid vollkommen, nicht widerſprechend, aber auch noch nicht entſprechend. Der Gerechtfertigte mag darum noch manche Handlungen begehen, die dem Geſetze nicht entſprechend ſind; ohne aber die Entwicklungsreihe abzubrechen, kann er keine begehen, die ihm widerſprechend wäre.

B. Von dem Gnadenſtande im Beſondern.

Erſtes Stadium.

Zuſtand der Rechtfertigung.

Erſtes Kapitel.

Von den Tugenden im Allgemeinen.

§. 142.

Die Gerechtigkeit.

1) Gerechtfertigt und gerecht ſein iſt identiſch, wie Rechtfertigung und Gerechtigkeit Wechſelbegriffe ſind, obwohl der unterſchiedsloſe Gebrauch beider Worte nicht ſelten Anlaß zu Verwirrung gibt. Im eigentlichen Sinne des Wortes wird nemlich Gerechtigkeit blos andern Perſonen gegenüber geübt und inſoweit iſt ſie eine beſtimmte ſittliche Tugend, von der ſpäter die Rede ſein wird. Man nennt jedoch nicht blos den gerecht, welcher Jedem das Seine gibt, ſondern auch den, welcher abgeſehen von ſeinem Verhältniſſe zum Nebenmenſchen im Stande der Gnade iſt. Dieſer Sprachgebrauch erklärt ſich aus Folgendem: die Seele beſteht aus verſchiedenen Vermögen, die gegenſeitig mit einander verkehren. Jedem iſt ſeine Sphäre angewieſen und die Gerechtigkeit beruht darin, daß jedem das Seine zu Theil wird, daß ſie in das rechte Verhältniß zu einander geſetzt werden, d. h. daß jedes innerhalb ſeines Wirkungskreiſes auf geordnete Weiſe ſich entfaltet und thätig iſt, ſo zwar, daß die niedern den höhern und dieſe Gott dienen. Weſſen Vermögen und Kräfte aber ſo geordnet ſind, der iſt gerechtfertigt, gerecht, im Stand der Gnade [1]). Iſt durch die Gnade, ſagt Bernhard, dieſes Ziel

1) Oportet enim habere apud seipsum et qui cum eo conversantur animi aequitatem, quae est justitia voluntaria. Clem. Alex. strom. l. 7. c. 8. p. 340 C.

vollkommen erreicht, ſo wird der Leib ſammt allen leiblichen Gütern blos um der Seele willen, die Seele um Gotteswillen, und Gott um ſeiner ſelbſt willen geliebt [1]).

2) Dieſe innere Gerechtigkeit iſt aber nichts anderes als Tugendhaftigkeit, wie dieſes der eben genannte Heilige durch folgende Worte ausdrückt: einfache Affekte wohnen uns gleichſam als unſer eigenes Werk von Natur inne; mit näheren Beſtimmungen aber aus Gnade. Was die Schöpfung geſchenkt hat, regelt die Gnade, ſo daß alſo die Tugenden nichts anderes ſind als geregelte Affekte [2]). Wir haben auch die Sünde, ganz in Uebereinſtimmung hiemit, in die Störung dieſer Harmonie (wenn auch nicht ausſchließlich) geſetzt. Wie denn auch im Sprachgebrauch der hl. Schrift aus eben dieſem Grunde die Worte ungerecht und ſündhaft, gerecht und tugendhaft promiscue genommen werden.

Die dogmatiſche Entwicklung der Rechtfertigung der Dogmatik überlaſſend werden wir daher dieſelbe von der moraliſchen Seite oder als Tugendlehre auffaſſen und behandeln.

§. 143.

Das Weſen der Tugend.

Diejenigen ſittlichen Zuſtände, welche den Vermögen eine gute Beſchaffenheit geben und ſie ſo diſponiren, daß die aus ihnen hervorgehenden Handlungen eine beſtimmte Richtung auf das Gute und das höchſte Gut, Gott, erhalten, nennt man Tugenden.

1) Die Tugend beſteht nicht in einer einzelnen Handlung, ſondern in einem Zuſtande, der auch dann vorhanden iſt, wenn er ſich nicht in Handlungen offenbart. Der Gerechte und Mäßige trägt dieſe Tugenden als ruhende Beſchaffenheiten in ſich, wenn

---

1) De dilig. deo c. 14.

2) De grat. et lib. arbi. c. 6.

er auch ſchläft, wohingegen der, welcher einmal eine gerechte oder tapfere Handlung vollbringt, darum die entſprechende Tugend noch nicht beſitzt. Die Handlung iſt Aeußerung des Innern, und wie Einer beſchaffen iſt, ſo wirkt er. Sollen daher die Handlungen eine beſtändige Richtung auf das Gute erhalten und zwar ſo erhalten, daß ſie ſich mit Leichtigkeit und Fertigkeit nach dieſer Seite hin bewegen, ſo müſſen die Seelenkräfte durch einen Zuſtand dazu qualificirt werden und dieſer Zuſtand iſt die Tugend [1]. Weil die Vermögen durch die Tugend ſo diſponirt werden, daß ſie ſich leicht und fertig in der Richtung auf das Gute aktualiſiren, nennt man die Tugend eine Fertigkeit, obwohl ſie zuerſt der dieſe Fertigkeit bedingende Zuſtand iſt, die Kräftigung der Vermögen, daß ſie fertig in beſtimmte Handlungen übergehen. Aus dieſem Grunde iſt die Tugend mehr Kraft als Fertigkeit, wie denn auch dieſer Begriff der lateiniſchen Benennung virtus mehr entſpricht.

Die Tugend verleiht jedoch nicht nur eine gute Beſchaffenheit, ſondern, und nach dieſer Seite iſt ſie Fertigkeit, macht auch die Handlungen ſelbſt gut, hier muß auf einen Unterſchied aufmerkſam gemacht werden. Ein Gelehrter kann viele und treffliche Kenntniſſe beſitzen, er iſt im Zuſtande der Gelehrſamkeit, aber er kann ſeine Kenntniſſe nicht recht anwenden. Darum iſt ein ſolcher Zuſtand, welcher den, der ihn beſitzt, nur gut macht und ihm nicht zugleich die Fertigkeit gibt, gut zu handeln, keine wahre Tugend. Wer die Tugend der Tapferkeit beſitzt, wird nicht nur die Geſinnung haben der Gefahr zu trotzen, ſondern auch wirklich muthige Thaten vollbringen. Man darf deßwegen bei der Tugend auch nicht ſo zwiſchen Geſinnung und Fertigkeit unterſcheiden, daß man ſie blos in das Eine oder Andere ſetzt, ſie liegt in beiden. Gehen wir auf die Vermögen

---

1) Eine Seele, welcher die Akte irgend einer Tugend ſchwer fallen, ſo daß ſie ſie nur mit Mühe verrichtet, mag auf dem beſten Wege ſein, tugendhaft zu werden, iſt es aber noch nicht.

zurück, ſo können wir ſagen: die Tugend als Vervollkommnung des Erkenntnißvermögens iſt Geſinnung, als Vervollkommnung des Willensvermögens Fertigkeit. Aber wie ſchon die Vermögen als Kräfte Einer Seele im Einklang ſtehen ſollen, ſo um ſo mehr die durch die Tugend vervollkommneten Vermögen. Eine Tugend, die blos Geſinnung wäre ohne Fertigkeit, wäre ebenſowenig Tugend, als die mechaniſche Thätigkeit, der die Geſinnung fehlt.

2) Daraus folgt, daß die Tugend blos Eine iſt. Wie die Vermögen organiſch mit einander verwachſen ſind, ſo daß keines ohne das andere iſt, ſo verhält es ſich auch mit den Zuſtänden. Ohne Willen gibt es keine ſittlichen Handlungen, er iſt das die übrigen bewegende Vermögen, darum ruht auch die Tugend vorzüglich im Willen. Wie wir ſehen werden, beſteht die ſittliche Vollkommenheit des niedern Begehrungsvermögens darin, daß es ſich dem Einfluß des Willens öffnet. Iſt alſo der Wille nicht tugendhaft, ſo iſt es auch das niedere Begehrungsvermögen nicht, weil es keine Wirkung ohne Urſache gibt. Iſt aber der Wille tugendhaft, ſo muß das niedere Begehrungsvermögen es auch ſein, weil der Wille nur inſofern tugendhaft iſt, als er dieſe Vermögen beherrſcht. Gehen wir auf das Erkenntnißvermögen über, ſo iſt das Verhältniß ein ähnliches. Schon dieſes, daß die Vernunft thätig iſt, rührt vom Willen her. Setzen wir aber weiter feſt, daß nur jene Erkenntniß unter den Begriff der Tugend fällt, die zugleich eine gewollte iſt, z. B. der Glaube, ſo leuchtet um ſo mehr ein, daß jede tugendhafte Handlung des Erkenntnißvermögens in letzter Inſtanz durch den Willen bedingt iſt. Darum gibt es keine einzelne Tugend, ohne daß man zugleich alle, wenigſtens dem Habitus nach hat. Alle Tugenden zu jeder Zeit üben, iſt nicht möglich, wäre auch nicht immer gut. Wer aber Eine Tugend wahrhaft beſitzt, wird auch bereit ſein, die übrigen zu vollbringen, wenn die Umſtände es verlangen. Die Tugendhaftigkeit iſt daher immer ein Complex von allen Tugenden. Damit iſt aber nicht

geſagt, daß der, welcher eine Tugend beſitzt, alle in gleichem Maaße beſitze. Wäre das aktive und paſſive Princip bei Allen gleich, dann müßten auch die Tugenden überall in gleichem Maaße vorhanden ſein. Allein die Individualität wird nie untergehen und der Choleriker wird die Tugend der Tapferkeit wohl in den meiſten Fällen in einem höheren Grade beſitzen als der Phlegmatiker, während der Sanguiniker dieſem ſchwerlich gleichkommen wird in der Tugend der Mäßigung. Dennoch werden, je weiter der Tugendhafte voranſchreitet, die Tugenden mehr Eine, d. h. der Wille ſo ſtark und kräftig werden, daß er alle Vermögen mehr und mehr in ſich umbildet, und da die Liebe die erſte Funktion des Willens iſt, ſo werden die Tugenden in der Liebe zu einer einheitlichen Harmonie zuſammenwachſen.

3) Damit iſt die Tugend nach der einen, der rein natürlichen Seite [1]), dargeſtellt. Man vergleiche das im erſten Theil über den Willen und ſein Verhältniß zu den Affekten Geſagte und man wird ebenſowenig den Zuſammenhang als den Fortſchritt verkennen können. Ziehen wir jedoch, die eine Materie durch die andere beleuchtend, eine Paralelle mit der Sünde, ſo wäre dieſes die philoſophiſche Betrachtungsweiſe der Tugend, gemäß der ſie in der Mannhaftigkeit des Willens beſteht, der über die niedern Vermögen gebietet, und andauernd in vernünftigen Handlungen thätig iſt (Charakter). Wie wir aber bei der Sünde von der philoſophiſchen Betrachtungsweiſe zur theologiſchen fortſchritten und darnach die Sünde in die Trennung von Gott ſetzten, ſo iſt derſelbe Weg uns auch hier vorgezeichnet. Von dieſem höheren Standpunkt aus beſteht aber die Tugend nicht nur in dem alle Vermögen vernünftig beherrſchenden Willen, ſondern in der Vereinigung mit Gott.

1) Es iſt dieſes das decorum der Alten, nach der Darſtellung des Ambroſius. Si quis igitur, ſagt er, aequabilitatem universae vitae, et singularum actionum modos servet, ordinem quoque, et constantiam dictorum atque operum, moderationemque custodiat, in ejus vita decorum illud excellit, et quasi in quodam speculo elucet. Amb. de off. 2. 1. c. 47.

Iſt nemlich Vernunft und Wille im ſtrengſten Sinn nicht autonom, ſo ſollen ſie ſich nach einem Höheren richten und von einem Höheren leiten laſſen, ſich ihm dadurch gleichförmig machend, und dieſer Höhere iſt Gott. Dadurch wird die ſittliche Tugend zur religiöſen erhoben und iſt als ſolche die fortdauernde Uebereinſtimmung des menſchlichen Willens mit dem göttlichen. Daß übrigens unſere Darſtellung keine genetiſche ſein will, gleich als ob der Menſch zuerſt mit ſich ſelbſt einig und alsdann erſt mit Gott werden ſoll, verſteht ſich wohl von ſelbſt. Jene bleibt ohne dieſes ein Abſtraktum, das an der Wirklichkeit zu Schanden wird. So lange nemlich die höheren Kräfte nicht mit Gott eins ſind, können auch die niederen nicht in dem wahren Verhältniß zu ihnen ſtehen.

Die wahre und vollkommene Tugend beſteht daher in der Vereinigung mit Gott und in der dadurch bewirkten Vereinigung mit ſich ſelbſt. Das iſt der volle Begriff der chriſtlichen Gerechtigkeit. Das Bewußtſein um dieſe Einigung aber Frieden, der darum auch der alten Welt gefehlt hat und erſt da ſeine Wohnung unter den Menſchen nahm, als die Engel in der heiligen Nacht die Welt mit den Worten grüßten: Friede den Menſchen auf Erden, die eines guten Willens ſind. Die Vereinigung mit Gott iſt an drei Bedingungen geknüpft, deren erſte verlangt, daß unſere ſittliche Thätigkeit von ihm ihren Ausgang nimmt, oder auf die Gnade gegründet iſt. Der durch die Sünde den Naturmächten Verfallene kann ſich nemlich aus eigener Kraft unmöglich zum Göttlichen erheben, wie ſchon oft gezeigt. Zweitens muß er zur Norm für ſeine Thätigkeit den göttlichen Willen nehmen, ſich ihm ſoweit möglich gleichförmig machen. Drittens endlich muß er Gott zum Endziel machen, auf das er Alles bezieht. Alle drei Bedingungen erfüllen ſich am Vollkommenſten in der Liebe. Sie wächst unmittelbar aus der Uebernatur heraus; wer Gott liebt, hält ſeine Gebote; ſie bezieht endlich Alles auf Gott. In der Vereinigung mit Gott durch die Liebe beſteht daher die vollkommene chriſtliche

Tugend, ſie in ihrem Grund und ihrer Spitze erfaßt. Durch ſie tritt die Seele zu Gott in das Verhältniß von Braut zu Bräutigam und dadurch erlangt die Tugend ihre höchſte Potenzirung, ſie wird zur göttlichen Tugend. Nehmen wir dazu, was sub Nro. 2 über die Liebe geſagt wurde, ſo iſt ihre Stellung als Königin aller Tugenden klar, deßwegen ſagt der hl. Auguſtinus, daß nichts anderes Tugend ſei als die höchſte Liebe. Und jene vier Tugenden würde ich ſo beſtimmen, daß Mäßigung Liebe ſei, welche ſich ganz dem hingibt, der von ihr geliebt wird; Tapferkeit, Liebe, welche Alles gerne erduldet für den, welchen ſie liebt; Gerechtigkeit, Liebe, welche nur dem Geliebten dient und daher geziemende Herrſchaft ausübt; Klugheit, Liebe, welche recht zu unterſcheiden weiß, welche Dinge ihr förderlich, welche hinderlich ſind [1]). Dennoch können wir nicht unterlaſſen auf die Mannigfaltigkeit in der Einheit wiederholt aufmerkſam zu machen [2]). Dieſes beobachtet die Kirche auch den Heiligen gegenüber, ſofern ſie den Einen beſonders als Fürbitter der Reinigkeit, den Andern als den der Tapferkeit ꝛc. hinſtellt, ganz entſprechend der Tugend, die ſie in dieſem Leben beſonders übten. So fordert es auch die Idee der Gemeinſchaft

---

1) Aug. de morib. eccles. c. 15.

2) Kein vernünftiger Menſch wird in Abrede ſtellen, daß jungfräuliche Keuſchheit der ehelichen Keuſchheit und gänzliche Entſagung alles Vermögens dem mäßigen Gebrauche des Reichthums weit vorzuziehen ſei. Da nun dieſe Tugenden von ungleicher Vollkommenheit ſind, wie ſollte wohl die heilige Liebe dieſen Unterſchied und die Eigenſchaften aufheben, die jeder einzelnen innewohnen? denn die Liebe iſt keine Tugend, die zerſtört und Armuth erzeugt, ſondern Alles macht ſie gut, Alles belebt und bereichert ſie, was ſie Gutes in den Seelen vorfindet, die ſie regiert. Ja, nicht nur iſt die himmliſche Liebe weit entfernt, den Tugenden ihre natürlichen Vorzüge und Würden zu benehmen, ſondern eigen iſt es ihr ſogar, die Vollkommenheiten, die ſie antrifft, je nach dem Maaße zu erhöhen, als dieſelben größer ſind. So würzt der Zucker eingeſottene Früchte dergeſtalt mit der ihm eigenen Süßigkeit, daß alle dadurch ſüß werden und darum dennoch jede ihren Geſchmack und ihre natürliche Lieblichkeit beibehält, je nachdem ſie an ſich durch ihre Säfte verſchieden ſind. Franz Sales l. c. l. 11. c. 5.

und Einheit. Wir beſchreiben nicht die Tugend einer oder mehrerer Perſonen, ſondern die der Kirche als moraliſcher Perſon [1]. In dieſer Gemeinſchaft ergänzt Einer den Andern; haben jene beſonders die Gerechtigkeit geübt, dieſe die Klugheit ꝛc., ſo ſteht die Kirche als jene da, welche alle Tugenden im höchſten Maaße in ſich repräſentirt, die Tugend ſchlechthin.

§. 144.
Eintheilung der Tugenden.

Wie wir gehört haben, iſt die Tugend Eine, die den ganzen Menſchen umfaßt, und ſie iſt eine mannigfaltige, entſprechend ſeiner mannigfaltigen Wirkungsweiſe. Es handelt ſich nun darum einen genügenden Eintheilungsgrund für die verſchiedenen Tugenden zu finden. Liegt die Mannigfaltigkeit derſelben in der verſchiedenen Thätigkeit, ſo werden wir in dieſer die Eintheilung ſuchen müſſen. Die Thätigkeit des Menſchen iſt aber eine verſchiedene, je nachdem die Objekte verſchieden ſind, auf die ſie ſich bezieht. Dieſe Objekte ſind, im Großen und Ganzen genommen, zwei, Gott und die Creatur und hienach theilen ſich die Tugenden im Allgemeinen ab. Jene Tugenden, deren Objekt unmittelbar Gott und mittelbar die Creatur iſt, nennt man göttliche oder theologiſche, dieſe deren Objekt unmittelbar die Creatur und mittelbar Gott iſt, nennt man ſittliche. Man ſieht zugleich, wie dieſe Eintheilung im Weſen der Tugend, wie wir es vorhin auseinanderſetzten, gründet, was aus den folgenden §§. noch deutlicher erhellen wird.

§. 145.
Eintheilung und Verhältniß der ſittlichen Tugenden zu einander.

1) Es ſind zwei Vermögen, durch welche alle ſittliche Thätig-

---

1) Uebrigens gilt das Geſagte auch vom Individuum, indem der Begriff des Individuellen gerade darin beſteht, ein Vieles zu ſein und doch ein Eines; ein Mannigfaltiges in innigſte, untheilbare Einheit zuſammengefaßt.

keit bedingt iſt, das Erkenntniß- und das Begehrungsvermögen. Das letztere iſt ein höheres und niederes [1]. Das niedere Begehrungsvermögen iſt negativ oder poſitiv, wie es die Scholaſtiker nannten, das verlangende oder zürnende. Da aber die Tugenden Vollkommenheiten der Vermögen ſind, ſo ergibt ſich aus dem Geſagten, daß es den Vermögen entſprechend, vier Haupttugenden gebe. Die erſte derſelben wurzelt in der Vernunft und heißt *Klugheit*. Das Subjekt der andern iſt der Wille und das iſt die *Gerechtigkeit*. Die *Mäßigung* ruhet in der verlangenden, die *Tapferkeit* in der zürnenden Sinnlichkeit.

---

1) Wir haben zwar auch ein niederes Erkenntnißvermögen, daß aber dieſes nicht Subjekt der Tugend ſein kann, weiſt Thomas in den Worten nach: respondeo dicendum, quod in viribus sensitivis apprehensivis interius ponuntur aliqui habitus. Quod patet ex hoc praecipue, quod Philos. dicit in lib. de memoria c. 2., quod in memorando unum post aliud operatur consuetudo, quae est quasi quaedam natura. Nihil autem est aliud habitus consuetudinalis, quam habitudo acquisita per consuetudinem, quae est in modum naturae. Unde de virtute dicit Tull. in sua rhetor., quod est habitus in modum naturae rationi consentaneus. In homine tamen id quod ex consuetudine acquiritur in memoria, et in aliis viribus sensitivis apprehensivis, non est habitus per se, sed aliquid annexum habitibus intellectivae partis, ut supra dictum est. Sed tamen, si qui sunt habitus in talibus viribus, virtutes dici non possunt. Virtus enim est habitus perfectus, quo non contingit nisi bonum operari. Unde oportet, quod virtus sit in illa potentia, quae est consummativa boni operis. Cognitio autem veri non consummatur in viribus sensitivis apprehensivis; sed hujusmodi vires sunt quasi praeparatoriae ad cognitionem intellectivam. Et ideo in hujusmodi viribus non sunt virtutes, quibus cognoscitur verum, sed magis in intellectu, vel ratione. Auf den Einwurf aber, aus demſelben Grunde könnte man auch läugnen, daß es im niedern Begehrungsvermögen Tugenden gebe, antwortet Thomas im nemlichen Artikel alſo: Ad primum ergo dicendum, quod appetitus sensitivus se habet ad voluntatem, quae est appetitus rationis, sicut motus ab eo; et ideo opus appetitivae virtutis consumatur in appetitu sensitivo, et propter hoc appetitus sensitivus est subjectum virtutis. Virtutes autem sensitivae apprehensivae magis se habent ut moventes respectu intellectus; eo quod phantasmata se habent ad animam intellectivam, sicut colores ad visum, ut dicitur in 3 de anima, et ideo opus cognitionis in intellectu terminatur. Et propter hoc virtutes cognoscitivae sunt in ipso intellectu, vel ratione. S. 1. 2. q. 56. a 5.

Die allgemeinſten Wahrheiten ſind dem Menſchen angeboren und darum unverlierbar. Die Handlung iſt aber immer etwas Einzelnes und jede Handlung erfordert eine Einſicht, um im einzelnen Falle das Rechte zu treffen, zu wiſſen, was da zu thun, dort zu unterlaſſen iſt und welche Mittel am ſicherſten zum Ziele führen. Dazu bedarf aber das Erkenntnißvermögen eines Zuſtandes, einer Tugend und das iſt die Klugheit. Die Mäßigung und Tapferkeit hingegen ordnen die Affekte der Vernunft gemäß. Jene, indem ſie die gegen die vernünftige Thätigkeit ſich erhebende verlangende (poſitive) Sinnlichkeit niederhält und mäßigt, dieſe indem ſie die vor dem vernünftigen Handeln zurückſchreckenden Affekte kräftigt und ſtärkt. Die Affekte können nemlich ihrem Weſen nach auf zweifache Weiſe der Vernunft widerſtreiten, einmal indem ſie etwas begehren, was die Vernunft nicht will, das anderemal, indem ſie aus Furcht vor Gefahr und aus Scheu vor Anſtrengung das fliehen, was die Vernunft als nothwendig gebietet. In der erſten Weiſe tritt die verlangende (poſitive) Sinnlichkeit der Vernunft entgegen, daher ſie gemäßigt werden muß, in der letzten Weiſe widerſtreitet ihr die zürnende oder negative Sinnlichkeit, weßwegen dieſe durch die Tugend der Tapferkeit geſtärkt werden muß. Die Gerechtigkeit aber bezieht ſich auf die nach Außen gerichtete Thätigkeit, und macht den Willen tauglich Jedem das Seine auf die rechte Weiſe zu geben.

Unter dieſe vier Geſichtspunkte fallen aber alle ſittlichen Tugenden, darum werden dieſe vier Tugenden auch Cardinaltugenden [1]) genannt. „Wenn Jemand Gerechtigkeit lieb hat,

1) Neque in ipsa turba quinque millia hominum fuerant, sicut illic, ubi carnales legem accipientes, i. e. quinque sensibus carnis dediti significantur; sed quatuor millia potius, quo numero significantur spirituales, propter quatuor animi virtutes, quibus in hac vita spiritualiter vivitur, prudentiam, temperantiam, fortitudinem et justitiam. Quarum prima est cognitio rerum appetendarum et fugiendarum: secunda, refraenatio cupiditatis ab iis quae temporaliter delectant: tertia, firmitas animi adversus ea quae temporaliter

ſo beſteht ihr Thun in großen Tugenden; denn ſie lehret Mäßigung und Klugheit, Gerechtigkeit und Tapferkeit, welche das Nützlichſte ſind im Menſchenleben.“ Weish. 8, 7.

2) Die genannten vier Tugenden ſind, obwohl verſchieden aufs Engſte mit einander verbunden. Ihr Ziel iſt nemlich die Regelung der menſchlichen Thätigkeit nach den Geſetzen der Vernunft, das natürlich Gute. Dieſes wird aber nur erreicht, wenn alle zuſammenwirken. Denn das iſt keine wahre Klugheit, die nicht gerecht, nicht mäßigend, nicht energiſch iſt, und die Mäßigung iſt keine Tugend, der die Kraft, Klugheit und Gerechtigkeit fehlt [1]). Nicht anders verhält es ſich mit den beiden andern Cardinaltugenden. Der hl. Auguſtinus weist dieſes an Catilina nach, „welcher ſowohl von ſich ſelbſt die Meinung hatte, daß er tapfer ſei, als er ſie auch Andern beibrachte. Aber dieſe Tapferkeit war nicht klug, er wählte nemlich Böſes ſtatt des Guten; ſie war nicht mäßig, er wurde nemlich durch die abſcheulichſten Lüſte befleckt; ſie war nicht gerecht, denn er hatte ſich gegen das Vaterland verſchworen. Und darum war es auch keine Tapferkeit, ſondern Hartnäckigkeit, der er aber, um Unwiſſende zu täuſchen, den Namen Tapferkeit beilegte [2]).“

Aus dieſer kurzen Angabe wird übrigens erhellen, daß die Klugheit die erſte unter den ſittlichen Tugenden iſt, die die übrigen regiert, weßwegen man ſie auch die Mutter und Quelle derſelben nennt [3]). Nach den Regeln der Vernunft zu handeln

molesta sunt: quarta, quae per ceteras omnes diffunditur, dilectio dei et proximi. (Die letzte prädicirt Aug. ſo, weil ſie nach Thomas communis radix totius ordinis ad alterum est.) August. d. 83. QQ. q. 61. 40. cf. Ambros. d. off. l. 1. c. 24.

1) Gregor. 22. moral. c. 1.

2) Aug. ep. 167. ad Hieron. Der Brief handelt über Jacob. 2, 10 und enthält das hieher Gehörige vollſtändig.

3) Cujuslibet enim agentis secundum virtutem intentio est, ut ipsius rationis regulam sequatur; et ideo omnium virtutum intentio in idem tendit; et propter hoc omnes virtutes habent connexionem ad invicem in ratione recta aguibilium, quae est prudentia. Th. 1. 2. q. 73. a 1. cf. Ambros. de offic. l. 1. c. 27.

iſt das Weſen der ſittlichen Tugenden, die Tugend nun, welche die Vernunft ſelbſt vervollkommnet, ſteht offenbar am höchſten. Alle Tugenden ſind nur Tugenden durch die Uebereinſtimmung oder Gleichförmigkeit mit der Vernunft, und keine Handlung kann tugendhaft genannt werden, wenn ſie nicht aus der Liebesneigung des Herzens zur Ehrbarkeit und Schönheit der Vernunft hervorgeht. Wenn aber die Liebe der Vernunft ein Gemüth beherrſcht und belebt, ſo wird dieſes alles thun, was die Vernunft bei jeder Gelegenheit verlangt; folglich wird es alle Tugenden lieben, denn in allen findet er dieſelben Eigenſchaften, und mehr oder minder wird er jegliche lieben, je nachdem die Vernunft mehr oder minder durchſchimmert. Wer die Freigebigkeit liebt und die Keuſchheit nicht liebt, der zeigt, daß er die Freigebigkeit nicht um der Schönheit der Vernunft willen liebt; denn dieſe Schönheit iſt in der Keuſchheit noch größer, und wo die Urſache ſtärker iſt, da ſollten es ebenſo die Wirkungen ſein. Offenbar alſo wird dies Herz nicht aus dem Beweggrunde und dem Hinblick auf die Vernunft angeregt, die Freigebigkeit zu lieben; woraus ſich ergibt, daß die Freigebigkeit, die es liebt, nicht die wirkliche Tugend dieſes Namens, ſondern eine Scheintugend iſt, da ſie nicht aus der Vernunft, dem wahren Beweggrunde der Tugenden, ſondern aus irgend einem fremden Grunde hervorgeht [1]).

§. 146.

Begriff und Weſen der theologiſchen Tugenden.

Unter den theologiſchen Tugenden verſteht man jenen übernatürlichen, von Gott eingegoſſenen Zuſtand, wodurch die Vermögen ihre Handlungen auf Gott als ihr unmittelbares, eigenthümliches Objekt beziehen.

---

1) Franz Sales l. c. l. 11. c. 7. Wir bitten dieſe Argumentation des hl. Sales zu beachten, da ſie uns dem Weſen nach in der Lehre vom Glauben wieder begegnet, wo ſie vielleicht Manchem nicht ſo einleuchtend ſcheint.

1) Durch dieſe Tugenden unterſcheidet ſich die chriſtliche Sittenlehre von jeder andern, ſo zwar, daß dieſe Tugenden in einer andern Religion gar nicht gefunden werden. Thomas ſagt: ſie heißen theologiſche Tugenden, weil ſie nicht nur eingegoſſen ſeien und Gott zum Objekt haben, ſondern auch allein durch göttliche Offenbarung in der heiligen Schrift überliefert werden [1]). Ihr eigenthümlicher Charakter liegt nemlich darin, daß ſie nicht, wie die ſittlichen Tugenden, durch fortgeſetzte Bethätigung des Willens nach einer Seite hin erworben werden, ſondern ſie ſind durch Gott eingegoſſen. Wie ſchon auseinander geſetzt, wird durch die heiligmachende Gnade eine Uebernatur in den Menſchen geſetzt, ein Zuſtand, durch den er befähigt wird, übernatürliche Handlungen zu vollbringen, denn nie könnte ſich die Natur aus ſich ſelbſt heraus in's Uebernatürliche verklären, ſo daß ſie aus ſich übernatürliche Handlungen hervorbrächte. Es bliebe eine ewige Kluft zwiſchen beiden, wenn ſich das Göttliche nicht zum Menſchen herabließe, um ihn an ſich zu ziehen. Obwohl aber die eingegoſſenen Tugenden dem Menſchen von Oben verliehen worden ſind, ſo ſtehen ſie doch nicht von der menſchlichen Natur getrennt, in einem unlebendigen äußerlichen Verhältniß zu derſelben, ſondern die Uebernatur hat in der Natur ſelbſt ihren Anknüpfungspunkt und das Weſen derſelben wird durch dieſe nur vollendet und verwirklicht [2]). Jene Anſicht, welche das „Uebernatürliche als ein ſchlechthin Uebernatürliches, als ein in jeder Beziehung außer und über dem Menſchen Liegendes betrachtet," überlaſſen wir dem orthodoxen Proteſtantismus. Der Anknüpfungspunkt für die übernatürlichen Zuſtände liegt aber in der Ebenbildlichkeit des

---

1) Thom. 1. 2. 62. a 1.

2) Ad secundum dicendum, quod sicut prudentia aptitudinem quidem habet ex natura, sed ejus complementum est ex exercitio, vel gratia. Th. 2. 2. 49. a 1. Dieſe natürliche Fähigkeit muß ſich bei allen Tugenden finden und man kann höchſtens ſagen, die Klugheit fordert dieſe natürliche Begabung am meiſten.

Menſchen mit Gott, der Glaube iſt keine bloße Steigerung unſerer natürlichen Erkenntnißkräfte, aber an dem natürlichen Licht der Vernunft hat er ſeinen Anknüpfungspunkt. Wie ich in der Glaubenslehre ſagte, daher rührt die Erſcheinung, daß ſo viele Seelen, ſobald ſie in Chriſto ihren Herrn und Schöpfer und in ſeiner Menſchheit das ungetrübte Urbild wieder anſchauten, ihre altgewohnten Götzen wegwarfen und mit Liebe und Freudigkeit gläubig ihm zueilten. Daher die Lichtblicke, die oft nahe an's Chriſtliche anſtreifenden Gedanken heidniſcher Weiſen. Dieſe Beſchaffenheit iſt die natürliche Unterlage für den übernatürlichen Zuſtand der Gläubigkeit. In Beziehung auf die Liebe weist es am ſchönſten Franz Sales nach, wenn er ſagt, es iſt uns eine heilge Anlage, Gott über Alles zu lieben, geblieben, auch das natürliche Licht, durch welches wir erkennen, daß ſeine höchſte Güte über Alles liebenswürdig iſt, und es iſt unmöglich, daß nicht Einer, der aufmerkſam an Gott denkt, durch eine blos natürliche Belehrung dazu angeregt, eine gewiſſe Bewegung der Liebe empfinde, welche aus jener ſchlummernden Anlage unſerer Natur im Grunde des Herzens anfſteigt. Freilich iſt dieſe Liebe keine vollkommene, denn ihn über Alles zu lieben, welches die wahre Reife der Liebe wäre, gelingt nur den Herzen, die von der himmliſchen Gnade beſeelt und unterſtützt, die im Stand der heiligen Liebe ſind, und die geringe unvollkommene Liebe, zu welcher die Natur in ſich ſelbſt die Verſuche fühlt, iſt nur ein gewiſſes Wollen ohne zu wollen [1]). Klarer kann man dieſes Verhältniß nicht auseinander ſetzen, als es der heilige Biſchof von Genf hier thut, denn der doppelte Irrthum iſt hiemit abgeſchnitten, der pelagianiſche und der ſupranaturaliſtiſche, von denen der letztere, mit Verläugnung der natürlichen An-

---

1) Franz Sales, Theotimus l. 1. c. 15 — 18. Auch Bernhard ſagt: es iſt kein Ungläubiger zu entſchuldigen, wenn er Gott nicht liebt, denn das verlange die natürliche Vernunft. De diligendo deo c. 2.

knüpfungspunkte, die eingegoſſenen Zuſtände, als dem Menſchen fremde, mechaniſch in die Seele hineinſtellt, der erſtere aber mit Verläugnung des Uebernatürlichen die höchſten ſittlichen Zuſtände nur als eine Entwicklung der natürlichen Vermögen anſieht.

2) Wie aber die Wurzel und Kraft der theologiſchen Tugenden nicht die Natur, ſondern die Uebernatur iſt, ſo iſt auch der Regulator und die Norm ihrer Thätigkeit nicht das natürliche Licht der Vernunft, ſondern das gegebene göttliche Geſetz. Das iſt das zweite, ihnen eigens im Unterſchiede von allen ſittlich natürlichen Tugenden zukommende Merkmal. Es ſteht dieſe Eigenſchaft übrigens in der nächſten Verbindung mit der erſten, oder iſt vielmehr nothwendige Folge der erſten. Uebernatürliche Kräfte können und dürfen nicht mit dem Maaßſtab der natürlichen Begabung gemeſſen werden. Was freilich nicht ſo zu verſtehen iſt, als ob jene dieſer, der natürlichen Vernunft nemlich, widerſtreiten. Nein, die Charitas iſt keine unvernünftige, wohl aber eine übervernünftige Liebe, deren Norm darum nicht menſchliche, ſondern göttliche Weisheit iſt. Nahet die Vernunft, ſagt Auguſtin [1]), göttlichen Dingen, dann wendet ſie ſich ab, kann nicht hinſchauen, bebet, zaget, ſtaunt mit Liebe wieder an, wendet ſich wieder, geblendet von der Wahrheit Licht, und gehet, nicht aus Wohl, ſondern aus Ermattung, zu den gewohnten Finſterniſſen zurück.... Darum ward durch Waltung unausſprechlicher Weisheit veranſtaltet, daß uns, wenn wir zurück in die Finſterniß zu fliehen begehren, die Umſchattung der Auktorität entgegenwalle, und mit Wundern und mit Stimmen der Schriften, als mit gemäßigten Andeutungen der Wahrheit, in freundliches Dunkel uns aufnehme. Wie daher die durch die Klugheit gebildete Vernunft die Führerin der ſittlichen Tugenden iſt, ſo die durch den Glauben übernatürlich verklärte die Lenkerin der theologiſchen,

---

1) De morib. eccles. c. 7.

und in höchſter Ordnung der heilige Geiſt beſonders in der Gnadengabe der Weisheit.

§. 147.

Eintheilung und Verhältniß der theologiſchen Tugenden zu einander.

1) Da die Gnade die Natur nicht vernichtet, ſondern ſich innig an ſie anſchließend ſie verklärt, ſo haben wir bei der Eintheilung der theologiſchen Tugenden, wie bei den ſittlichen, uns an die Vermögen zu halten, in denen ſie ruhen. Die Vermögen für das Höhere, Ueberſinnliche ſind aber zwei: Vernunft und Wille. Das Objekt der niedern Vermögen iſt nicht das Allgemeine, ſondern Particuläre, nicht das Unſichtbare und Himmliſche, ſondern das Sichtbare und Irdiſche. Wird aber die Vernunft durch die Gnade vervollkommnet, ſo entſteht dadurch in ihr der Zuſtand des Glaubens und wird der Wille durch die Gnade vervollkommnet, ſo entſteht in ihm Hoffnung und Liebe. Die Hoffnung wurzelt nemlich ebenſo im Willen, wie die Liebe, denn das Wollen vollzieht ſich in drei Akten; der erſte wurzelhafte iſt ein Wohlgefallen an dem Gegenſtand (amor initialis), der zweite eine Bewegung zum Ziele hin, ein Verlangen, und der dritte die Vereinigung mit dem Ziele. Die Vereinigung vollendet ſich in der Liebe (charitas), die Bewegung zum Ziele hin wird aber durch die Hoffnung gehoben und geſtärkt. So erhalten wir drei theologiſche Tugenden, Glaube Hoffnung und Liebe.

2) Je höher ſich der Menſch erhebt, je mehr er ſich mit Gott einigt, deſto einiger wird er auch mit ſich ſelbſt, weil die Vereinigung mit Gott bindend auf die Seelenkräfte wirkt, daher die theologiſchen Tugenden in inniger Verbindung mit einander ſtehen. Im Allgemeinen iſt zu bemerken, daß der Glaube das Fundament und die Wurzel der übrigen iſt [1]),

1) Clemens Alex. nennt ihn basis et stabilimentum charitatis. Strom. l. 2.

während die Liebe als Vollendung aller Tugenden auch unter den theologiſchen die höchſte Stufe einnimmt. Der Glaube ſteht nemlich ganz in demſelben Verhältniß zur Charitas, wie die Wahrnehmung zur ſinnlichen Liebe [1]. Was ich nicht kenne, kann ich nicht lieben und je mehr und allſeitiger ich die Vollkommenheit des Geliebten kennen lerne, deſto glühender und heftiger entflammt ſich die Liebe. Es tritt hier allerdings die Schwierigkeit ein, daß wenn die Liebe durch den Glauben bedingt iſt, man ſcheinbar Gott nicht mehr lieben kann, als man ihn erkennt, und doch überflügelt bei frommen Seelen die Liebe die Erkenntniß. Allein die vollkommene Erkenntniß erfordert eben Anderes als die vollkommene Liebe. Die vollkommene Erkenntniß hängt davon ab, daß ich den Gegenſtand allſeitig erkenne, das Vereinte trenne und das Getrennte wieder vereine. Nicht ſo bei der Liebe. Der Wille, in dem ſie ruht, trachtet nicht darnach, den Gegenſtand nach ſeiner allſeitigen Beſchaffenheit kennen zu lernen, ſo daß ſeine Vollkommenheit davon abhängig wäre, ſondern er will den Gegenſtand in ſeiner Unmittelbarkeit beſitzen. Er will nicht den ganzen Gegenſtand, aber das, was er von ihm kennt, dieſes will er ganz, kurz, er wirkt intenſiv, die Erkenntniß mehr extenſiv. Deßwegen kann ſich die Liebe bei Betrachtung einer einzigen That oder Eigenſchaft Gottes vollkommen entzünden, während die Vernunft vom Beſondern zum Allgemeinen, vom Einen zum

---

1) Wo Liebe iſt, da iſt auch Licht, und der iſt nicht in der Liebe, der in der Finſterniß des Irrthums umhertappt; denn wer die Liebe hat, der ſieht klar und ſicher und nimmt nicht übereilt an, was er nicht ſieht. Wer aber ohne die Liebe vorwitziger Weiſe ſich zu weit wagt, der verliert den hellen Geiſtesblick und wohin er auch geht, es iſt Alles lauter Irrthum. Hugo Vict. de sact. II. p. 13. c. 11. Noch ſtärker hebt dieſes Clemens Alex. heraus in den Worten: quaecumque ergo fit a sciente, ea est recta actio: quaecumque autem ab insciente, mala est, etiamsi pervicacissime persistat, quoniam non agit fortiter ex consideratione: neque dirigit actionem ad aliquid utile ex iis quae ad virtutem dirigunt, et procedunt a virtute. Clemens stromata lib. 7. c. 10. S. 346.

Andern forttreibt [1]). Daß auch die Hoffnung im Glauben wurzelt, wird im Folgenden klar werden, wo gezeigt wird, daß die Hoffnung die Sicherheit und das Vertrauen durch Theilnahme am Glauben erhält.

In der Liebe vollendet ſich aber Glaube und Hoffnung, ſofern ſie auf einem Willensakte beruhen. Der Glaube iſt ein gewolltes Wiſſen; der Wille vollendet ſich aber in und durch die Liebe, darum fordert der Glaube, wenn er ein vollkommener ſein ſoll, die Liebe [2]). Der todte (informis) Glaube ſetzt blos einen ſolchen Willen voraus, welcher die Vernunft gefangen nimmt zur Unterwerfung gegen Chriſtus. (II. Cor. 10, 5.) Der lebendige Glaube (charitate formata) aber, oder der wahrhaft tugendhafte kann ohne den durch die Liebe verklärten Willen nicht beſtehen. In Beziehung auf die Hoffnung ſagt Thomas: die Hoffnung erwartet die Seligkeit von Gott, entweder wegen der bereits erworbenen Verdienſte, oder wegen ſolcher, die erſt noch erworben werden ſollen. Jene Hoffnung iſt vollkommen, dieſe unvollkommen. Ohne Liebe gibt es aber kein Verdienſt, und darum ohne Liebe auch keine vollkommene Hoffnung.

---

1) Man findet alte Gebetbücher, die oft eine ſo detaillirte Beſchreibung der Wunden Chriſti geben, daß ſie dieſelben gleichſam ausmeſſen, lächerlich, und greift nach den modernen, die unſtät und flüchtig vom Einen zum Andern eilen. Warum? das Weſen der Charitas iſt uns verſchloſſen. Unſere Gebetbücher macht gewöhnlich der kalt reflektirende Verſtand, daher dieſe abſtrakten Phraſen und dieſes flüchtige Wegeilen von den Einzelheiten zu allgemeinen Sätzen. Jene alten aber hat die brennende Gluth tiefer Empfindung geboren. Die profane Liebe und profan erotiſche Litteratur beſchreibt die kleinlichſten Dinge der Geliebten, und mag ſich kaum von ihnen trennen. Das iſt löblich und poetiſch. Thut die heilige Liebe daſſelbe, ſo iſt es abſurd und lächerlich. O insensati Galatae!

2) Omnis rectus motus voluntatis ex recto amore procedit. Aug. de civit. dei l. 14. c. 9.

§. 148.

Verhältniß der theologiſchen Tugenden zu den ſittlichen und umgekehrt.

1) Wie ſchon aus der Einleitung erhellt, gibt es ein höchſtes Gut und ſecundäre Güter; beide können Objekt unſerer Thätigkeit ſein. Ebenſo erhellt aus dem Früheren, daß wir eine zweifache Norm für unſere Thätigkeit haben, die Vernunft und das poſitive Geſetz. Diejenigen Tugenden, deren Objekt das natürlich Gute iſt, haben zu ihrer Norm die Vernunft. Der Wille und das niedere Begehrungsvermögen beurkunden ihre Tugendhaftigkeit in dem doppelten, daß ſie erſtens etwas wirklich Gutes zum Endziel ihrer Thätigkeit machen, und zweitens, daß dieſe Thätigkeit ſelbſt der Vernunft entſprechend (klug) iſt. Dieſe Sittlichkeit, rein für ſich betrachtet, iſt die natürliche, wie ſie ſich auch bei den Heiden findet [1]. Durch den Sündenfall wurden die Seelenkräfte keineswegs ſo zerſtört, daß der Wille nicht mehr nach dem natürlich Guten begehren und die Vernunft ihm in dieſem Thun nicht Norm ſein könnte. Können ſie aber dieſes, ſo wird durch wiederholte Handlungen ein Zuſtand geſetzt, und in dieſem Zuſtande beſtehen die ſittlichen Tugenden, oder er iſt die Grundlage für dieſelben. Dieſe Tugenden finden wir darum von den Heiden nicht nur geübt, ſondern Cicero hat geradezu eine ſolche natürliche Sittenlehre geſchrieben. Durch das Chriſtenthum iſt jedoch auch die Sittlichkeit über das Natürliche hinaufgehoben. Statt des natürlich Guten ſoll Gott, das ſchlechthin höchſte Gut, angeſtrebt werden. Ueber ſeine Natur vermöchte ſich aber nicht einmal der Menſch in statu naturae purae erheben, geſchweige der durch die Sünde erniedrigte. Darum wird der Wille durch die Gnade befähigt und geneigt gemacht, nach Gott als

1) Cf. Thomas 1. 2. 63. a 1.

dem höchſten Endziel zu ſtreben, und als Norm ihm nicht mehr die hiezu unzulängliche Vernunft, ſondern das göttliche Geſetz zur Seite gegeben.

2) Wenn aber der Chriſt auch nicht von dieſer Welt iſt, ſo iſt er doch in ihr. Weil er alſo nicht allein mit Gott umgeht, ſondern auch mit den Geſchöpfen, ſo bedarf er auch der ſittlichen Tugenden. Denn wenn auch die Liebe als Erfüllung des Geſetzes gerecht, mäßig, tapfer und klug iſt, ſo bedarf ſie doch, um dieſe Werke vollkommen ausführen zu können, vervollkommnete Vermögen, durch die ſie als ihre Organe wirkt. Damit daß nemlich die Liebe gerne Alles iſt und thut und mehr thun will als ſie kann, dadurch daß ſie alle Handlungen auf Gott bezieht, iſt die Handlung noch nicht vollkommen. Eine mangelhafte, unvollkommene Handlung wird durch ihre Beziehung auf Gott, an ſich, ihrem Weſen nach, nicht anders, ſondern bleibt vor wie nachher mangelhaft. Zu einer vollkommenen ſittlichen Handlung gehören demnach zwei Faktoren. Sie muß durch die Liebe auf Gott bezogen werden und an ſich, ihrem Weſen nach, mangellos ſein. Nun haben wir aber ſchon oft gehört, daß die Vermögen durch Zuſtände vervollkommnet werden müſſen, wenn ſie vollkommene Handlungen hervorbringen ſollen. Da aber in dieſen Zuſtänden die ſittlichen Tugenden ruhen, ſo gehören dieſelben nothwendig zu der Liebe und den theologiſchen Tugenden überhaupt.

3) Die ſittlichen Tugenden werden aber, ſofern ſie zugleich chriſtliche ſind, nicht in ihrer reinen Natürlichkeit belaſſen, ſie ſollen und müſſen ebenfalls auf Gott abzielen. Das höchſte Moment iſt die Uebernatur, unter ihm ſtehen in der angegebenen Ordnung die Vermögen. Und alle dieſe durchdringt und durchleuchtet jene, wodurch an ihnen mit der Zunahme der Einwirkung von Oben eine ſtets wachſende Vergöttlichung oder Heiligung hervortritt, eine Ueberkleidung mit der Uebernatur. Damit iſt ein Hauptunterſchied zwiſchen der rein natürlichen und der chriſtlichen Moral gegeben. Die heidniſche Moral befiehlt die

Mäßigung, weil dieſes die Vernunft ſo verlangt und weil die Tugend an ſich ſchön iſt. Ihr Imperativ lautet: übe das Gute um des Guten willen; handle vernünftig. Die chriſtliche Moral hingegen fordert die Mäßigung, um der Sinnlichkeit einen Zaum anzulegen, den Leib in Unterwürfigkeit zu halten, I. Cor. 9, 27, damit ſie ſich nicht gegen Gott und ſeinen Willen erhebe. Den ganzen Unterſchied gibt Paulus kurz in den Worten an: Jeder Wettkämpfer muß ſich auf's Strengſte enthalten und das thun Jene, um einen verwelkenden, wir hingegen, um einen unverwelklichen Kranz zu gewinnen. I. Cor. 9, 25. Die ſittlichen Tugenden ſind alſo im Heidenthum Selbſtzweck, im Chriſtenthum Mittel zur Erreichung des höchſten Gutes. Weil aber das höchſte Gut etwas Uebernatürliches iſt, ſo müſſen auch die Mittel zur Erreichung eines übernatürlichen Zieles einen übernatürlichen Charakter haben. Darüber iſt nun in der Scholaſtik eine Controverſe entſtanden, ob ihnen dieſe übernatürliche Beſchaffenheit ebenfalls unmittelbar von Gott eingegoſſen werde, das iſt die Anſicht der Thomiſten, oder ob ſie ihnen durch ihre Verbindung mit den theologiſchen Tugenden verliehen werde; das iſt die Behauptung der Scotiſten. Ohne uns auf den Streit weiter einzulaſſen, glauben wir beide Anſichten der Hauptſache nach verbinden zu können. Daß Thomas keine ſo mechaniſche Auffaſſung von den eingegoſſenen Tugenden lehrt, als ob die Uebernatur nur in den höheren Vermögen ruhe, wohingegen die niedern, von ihnen getrennt, leer ausgehen, verſteht ſich wohl von ſelbſt. Die Uebernatur durchglüht und durchdringt die ganze Seele, wie das Feuer das Eiſen, das Licht den Diamant. Alſo iſt es der Gnadenſtand überhaupt, der auch den ſittlichen Tugenden den übernatürlichen Charakter verleiht. Setzt man aber dieſen beſonders in die Liebe (wie ihn ja Scotus mit ihr identificirt), ſo wäre es dieſe letztere, welche die ſittlichen Tugenden zu vollkommenen macht. Wirklich gibt es auch keine vollkommene Tugend ohne die Liebe. Zur Erläuterung deſſen müſſen wir uns

wiederholen. Wie bemerkt, gibt es zwei Ziele, ein höchſtes und ein untergeordnetes (dieſes letztere kann ein mannigfaltiges ſein). Iſt das untergeordnete Gut ein wahrhaftes Gut, ſo iſt es dieſes, ſofern es zum höchſten Gut führt, lenkt es aber vom höchſten Gute ab, ſo iſt es blos ein Scheingut. Jene Tugend nun, welche ein Scheingut zum Objekt hat, iſt gar keine Tugend, ſondern Sünde. Die Klugheit der Geizigen, durch die ſie alle Wege zum Gewinn ausfindig machen, die Gerechtigkeit der Geizigen, vermöge der ſie fremdes Gut unberührt laſſen, weil ihnen ſonſt größerer Schaden droht, die Mäßigkeit der Geizigen, wonach ſie den Aufwand meiden, weil er koſtſpielig iſt, die Tapferkeit der Geizigen, der gemäß ſie vor der Armuth durch Meer, Stock und Stein fliehen, iſt keine wahre Tugend. Eine ſolche Handlung iſt vielmehr, nach dem Ausdruck des heiligen Auguſtinus, immer ſündhaft. cf. Th. 2. 2. 23. 7. Jene Tugend aber, die ein wahrhaftes, aber untergeordnetes Gut zum Objekt hat, iſt keine vollkommene Tugend [1], denn dieſe letztere ſucht das höchſte Gut als ihr Ziel. Thut darum Jemand Gutes aus Vaterlands-, Kindes- oder Elternliebe, ſo iſt dieſe Handlung eine Tugend, weil die Familie und das Vaterland dazu geordnet ſind, um zu Gott zu führen, aber dieſe Tugend iſt keine vollkommene, weil ſie Gott nicht zum Endziel hat, oder, da die Liebe alle Handlungen auf Gott bezieht (habituell, virtuell oder aktuell), weil ihr die Liebe fehlt. Soll darum eine Tugend eine vollkommene, wahrhaft chriſtliche ſein, eine ſolche, die einen höhern Werth hat, ſo muß ſie durch die Liebe verklärt werden [2]. Darum ſagt

---

1) Patet igitur ex dictis, quod solae virtutes infusae sunt perfectae et simpliciter dicendae virtutes: quia bene ordinant hominem ad finem ultimum simpliciter: aliae vero virtutes, sc. acquisitae, sunt secundum quid virtutes, non autem simpliciter: ordinant enim hominem bene respectu finis ultimi in aliquo genere, non autem respectu finis ultimi simpliciter. Thom. 1. 2. 65. a 2.

2) Dieſes iſt die Entwicklung des Satzes: caritas est forma aliarum virtutum. Caritas dicitur esse forma aliarum virtutum, non quidem exemplariter,

der Apoſtel: wenn ich die Sprachen der Menſchen und Engel redete, aber die Liebe nicht hätte, ſo wäre ich wie ein tönendes Erz oder eine klingende Schelle. Und wenn ich die Gabe der Weiſſagung hätte und wüßte alle Geheimniſſe und beſäße alle Wiſſenſchaft, und wenn ich alle Glaubenskraft hätte, ſo daß ich Berge verſetzen könnte, hätte aber die Liebe nicht, ſo wäre ich nichts. Und wenn ich alle meine Güter zur Speiſung der Armen austheilte, und wenn ich meinen Leib dem brennendſten Schmerze hingäbe, hätte aber die Liebe nicht, ſo nützte es mir nichts. I. Cor. 13, 1—3.

§. 149.

Verluſt der Tugenden.

1) Da die Tugenden Zuſtände ſind, vom Verluſt der Zuſtände aber bereits geſprochen wurde, werden wir den §. 60 blos concreter faſſen. Daſelbſt wurde geſagt, daß die erworbenen Zuſtände auf eine andere Weiſe verloren gehen, als die eingegoſſenen, weil ſie auch auf eine andere Art entſtanden ſeien. Daſſelbe gilt von den Tugenden. Die ſittlichen Tugenden ſind erworben, die theologiſchen eingegoſſen, dieſe nehmen aber an der Natur jener Theil und umgekehrt. Das fordert die chriſtliche Moral, daß die ſittlichen Tugenden nicht in ihrer reinen Natürlichkeit belaſſen, ſondern übernatürlich verklärt werden, daß ſie nicht blos erworben, ſondern auch eingegoſſen werden, ſofern ſie aus der Uebernatur, der Gnade herauswachſen ſollen. Auf der andern Seite ſind die theologiſchen Tugenden nicht blos eingegoſſen, ſondern an die menſchliche Mitwirkung angewieſen, und inſofern auch erworben. Nehmen wir hiezu den im §. 60 näher entwickelten Satz, daß die erworbenen Zuſtände nicht durch eine einmalige Handlung aufgehoben werden, wohl aber die eingegoſſenen, ſo folgt, daß die ſittlichen Tugenden,

aut essentialiter, sed magis effective: inquantum scilicet omnibus formam imponit. Thom. 2. 2. 23. a 8.

ſofern ſie eingegoſſen ſind, oder an der Natur der theologiſchen participiren, plötzlich und durch einen Akt verloren gehen können [1]), und zweitens, daß die theologiſchen Tugenden, ſofern ſie erworbene ſind, blos durch wiederholte, ihnen widerſtrebende Handlungen zerſtört werden. So lange die Liebe uns inne wohnt, ſagt Franz Sales, bringt ſie vielfältige Liebesakte gegen Gott hervor, durch deren öftere Ausübung es unſerer Seele gleichſam zur Gewohnheit wird, ein gewiſſes liebendes Gefühl gegen Gott zu bewahren. Dies Gefühl jedoch iſt nicht die heilige Liebe ſelbſt, ſondern nur eine Neigung und eine Richtung des Gemüths, die unſer Herz durch die Menge jener Werke gewonnen hat.... Die Gewohnheit aber, die uns durch freiwillige Handlungen und Tugenden eigen geworden iſt, wird dann einigermaßen unfreiwillig und ohne Tugend geübt.... So prägt auch die Liebe durch die Menge ihrer Werke dem Gemüthe eine gewiſſe Fertigkeit zu lieben ein, die ſie uns zurückläßt, wenn ſie ſelbſt auch mit ihrer wirklichen Gegenwart von uns gewichen iſt [2]). Es iſt aber nicht außer Acht zu laſſen, fährt derſelbe Heilige weiter unten fort, daß die heilige Liebe, ſo lange ſie in der Seele wohnt, ſich dieſer menſchlichen Liebe als ihres Geſchöpfes bedient und ſie dazu verwendet, ihre eigenen Wirkungen ſich zu

1) Dices: quomodo gratia est habitus, si habitus est difficile mobilis; gratia vero uno actu peccati mortalis amittatur? Dico, gratiam secundum se esse immobilem: sed solum fieri mobilem ex conditione subjecti, quod est vertibile de bono in malum: nec tamen esse facile mobilem. Quia, ut docet S. Thom. q. 27. de verit. a 1. ad 9. „Quamvis per unum actum peccati mortalis gratia amittatur; non tamen facile gratia amittitur: quia habenti gratiam non est facile, illum actum exercere, propter inclinationem in contrarium. Sicut philosophus dicit in 5 ethic. quod justo difficile est, operari injusta." Et Q. unica de carit. a 1. ad 9 dicit, „quod caritas habitus est, et difficile mobilis: quia non de facili, qui habet caritatem, inclinatur ad peccandum; licet ex peccato caritas amittatur." Quod si aliquando homo justus de facili in peccatum ruat: hoc erit ex inclinatione appetitus, quae interdum in hac natura corrupta praevalet. Gotti, IX. S. 153. n. 20.

2) Theotimus l. 4. c. 9.

erleichtern, daher eignen während dieſer Zeit die Werke der menſchlichen Liebe, als Werke ihrer Dienerin, der heiligen Liebe, die ihre Herrin iſt. Iſt aber die heilige Liebe fern, dann gehören die Werke dieſer Dienerin ihr ſelbſt an und haben nicht den Werth und die Gültigkeit der heiligen Liebe, denn wie der Stab des Propheten Eliſäus in Abweſenheit dieſes Sehers, ob auch in der Hand ſeines Dieners Giezi, der ihn aus des Sehers eigenen Händen empfangen hatte, kein Wunder wirkte, ſo haben auch die Werke, die in Abweſenheit der heiligen Liebe aus bloßer Gewohnheit der menſchlichen Liebe geſchehen, durchaus kein Verdienſt und keinen Werth für das ewige Leben; ob auch dieſe menſchliche Liebe ſie von der heiligen Liebe thun lernte, und als ihre Dienerin ſie unter ihrer Leitung verrichtete. Der Grund deſſen iſt, weil in Abweſenheit der heiligen Liebe dieſe menſchliche keine übernatürliche Kraft mehr beſitzt, die Seele zu der Liebe zu führen, die Gott über Alles liebt [1]). Damit iſt zugleich das Verhältniß der ſittlichen Tugenden zu den theologiſchen, wenn letztere verloren werden, angegeben. Die ſittliche Tugend wird, ſoweit ſie erworben iſt, nicht durch eine einzige ihr widerſtreitende oder ſündhafte Handlung vernichtet, wohl aber ihres übernatürlichen höheren Werthes beraubt, denn dieſer kommt ihr zu, ſofern ſie eingegoſſen iſt.

Kehren wir jedoch zu den theologiſchen Tugenden zurück, ſo iſt aus den Worten des heiligen Biſchofes von Genf deutlich, daß auch nach einer Todſünde noch Nachklänge der Charitas in der Seele bleiben. Daß aber der Glaube und die Hoffnung nach Verluſt der Gnade als todte (informes) noch zurückbleiben, iſt katholiſches Dogma. Gehen wir von der Geneſis dieſer Tugenden aus, ſo geht Glaube und Hoffnung der Liebe voran [2]). Sind ſie aber vor der Liebe und dem Stand der

1) Theotimus l. c.

2) Es iſt hier natürlich nicht von dem durch die Liebe belebten Glauben die Rede.

heiligmachenden Gnade vorhanden, ſo können ſie auch ohne dieſe ſein, weil die Rechtfertigung nicht die Wurzel und das Fundament des Glaubens, ſondern der Glaube die Wurzel und das Fundament der Rechtfertigung iſt. Wer daher behauptet, daß mit dem durch die Sünde verlorenen Gnadenſtande immer und zugleich der Glaube verloren gehe, oder der zurückbleibende Glaube ſei, obwohl er todt iſt, kein wahrer Glaube mehr; oder der den Glauben ohne die Liebe Beſitzende ſei kein Chriſt; der ſei mit dem Anathem belegt [1]).

Ziehen wir das Verhältniß des Glaubens zur Hoffnung in Betracht, ſo dringt ſich die Frage auf: ob der, welcher die Hoffnung verliert, verzweifelt, immer auch am Glauben Schiffbruch leiden müſſe? Wie wir hören werden, beruht die Zuverſicht der Hoffnung nicht allein auf dem Glauben an die Allmacht und Barmherzigkeit Gottes, ſondern auch auf der Mitwirkung mit der göttlichen Gnade. Darum iſt es ſehr wohl möglich, daß der Verzweifelnde an Gott, den Sündenvergebenden, glaubt und doch ſich für unrettbar verloren hält. Das iſt richtig, die Erkenntniß iſt bei dem Verzweifelnden irrig, aber nicht immer jene auf Gott und ſeine erlöſende Thätigkeit gerichtete, in der gerade das Weſen des Glaubens beruht, ſondern es kann auch jene particuläre, die eigene Beſchaffenheit und Mitwirkung erwägende falſch ſein, eine Erkenntniß, die mit dem Glauben nichts zu ſchaffen hat. Die Ueberzeugung, ich bin ſo träg und verkommen, daß ich, aller Erweckungen ungeachtet, nichts für mein Heil thun werde, widerſpricht keinem Dogma. Würde der Sünder deßwegen verzweifeln, weil er an der unbegrenzten Barmherzigkeit Gottes zweifelt, dann wäre der Verluſt des Glaubens mit dem der Hoffnung zugleich gegeben, weil aber dieſes nicht der einzige Grund der Verzweiflung iſt, ſo kann die Hoffnung verloren gehen, ohne daß der Verluſt des Glaubens nothwen-

---

1) Trdt. sess. 6. can. 28.

dige Folge wäre, nicht aber umgekehrt. Man möchte gegen das Letztere freilich einwenden: ich kann die Lehre von der Erbſünde läugnen und deßungeachtet, ja nur um ſo mehr, den Himmel hoffen. Allein, wie nachgewieſen werden wird, hat der, welcher einen einzigen Glaubensartikel läugnet, den ganzen Glauben verloren, darum mit der Läugnung des Dogmas von der Erbſünde auch das von der verzeihenden Barmherzigkeit Gottes. Deßwegen iſt dieſe Hoffnung keine auf einer feſten Baſis, dem Glauben, beruhende. Sie hat keine beſſere und ſicherere Gewähr als die Meinung eines Menſchen, Gott vergebe die Sünden und verleihe das ewige Leben, d. h. die Hoffnung iſt keine theologiſche Tugend mehr. An einer ſolchen Hoffnung, deren Grund nicht der Glaube, ſondern eine ſubjektive Meinung iſt, bewahrheitet ſich darum das Schriftwort auch am meiſten: zur Zeit der Anfechtung fallen ſie ab. Büßt der Menſch durch irgend ein Ereigniß das Vertrauen auf ſich ſelbſt ein, ſo ſchlägt dieſe Scheinhoffnung in Verzweiflung um.

2) Die Tugenden werden durch die ihnen entgegengeſetzten Handlungen verloren; der Glaube demnach durch Unglaube, die Hoffnung durch Verzweiflung, die Liebe aber durch jede Todſünde, weil dieſe ein der Liebe widerſprechender Akt iſt [1]). Durch die Todſünde wendet ſich der Menſch von Gott ab, weßwegen er auch verdient, daß ihm der Herr ſeine Gnade entzieht. Ohne Gnade aber mag die Liebe, dieſes reine Himmelskind, nimmer beſtehen. Mit dem heiligen Geiſte zieht ſie ein in das Herz, mit ihm zieht ſie aus [2]). Die läßliche Sünde iſt nur eine Störung an der Oberfläche des chriſtlichen Lebens und dringt nicht bis zum Centrum vor, wo die Liebe ihren Sitz hat, deßwegen wird ſie auch durch ſolche Sünden nicht verloren. Der Menſch kehrt ſich durch ſie von Gott nicht ab,

---

1) Cf. §. 83.

2) Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis. Rom. 5. 5.

darum wendet ſich der Herr auch nicht von ihm weg [1]). Vorbereitet wird jedoch durch die läßlichen Sünden der Verluſt der Liebe, aber weder verloren noch vermindert. Schön ſetzt beides Franz Sales in dem ſchon öfter angeführten Werke auseinander in den Worten; die Neigung, die uns zu ſehr an den Beſitz der Creaturen feſſelt, hebt die geiſtige Vertraulichkeit zwiſchen Gott und uns auf, zu welcher die Liebe, als wahre Freundſchaft, uns anregt, weßhalb ſie uns auch um alle innerliche Hülfe und Gnade bringt, die gleichſam die Lebensgeiſter der Seele ſind, aus deren Mangel dann eine gewiſſe geiſtliche Lähmung entſteht, die, wenn ihr nicht abgeholfen wird, den Tod der Seele nach ſich zieht. Ueberhaupt kann die Liebe, als thätige Eigenſchaft, nicht lange unthätig ſein, ohne zu erſterben. Innig drängt die Liebe das Herz, dem ſie vermählt iſt, ſich an guten Werken fruchtbar zu machen, da ſie ſonſt vergeht [2]). Wie aber die Seele nicht allmälig, ſondern in einem Augenblick den Körper verläßt, ſo ſcheidet auch die Liebe in einem Augenblick, wenn das Herz von den Leidenſchaften ſo zerſtört wird, daß ſie nicht mehr darin herrſchen kann; denn von ſo hohem Adel iſt ſie, daß ſie aufhört zu leben, ſowie ſie aufhört zu herrſchen. Allerdings wächst die Liebe und vergrößert ſich von Stufe zu Stufe, von Vollkommenheit zu Vollkommenheit [3]), je nachdem wir durch unſere Werke oder den Empfang der heiligen Sakramente ihr Raum geben; nimmermehr aber vermindert ſie ſich durch allmälige Abnahme ihrer Vollkommenheiten; denn nicht den mindeſten Punkt können wir von ihr verlieren, ohne ſie ganz und gar zu verlieren [4]). Sehen wir uns jetzt nach den Gründen um, warum die Liebe

---

1) Si sustinebimus, et conregnabimus: si negaverimus, et ille negabit nos. II. Timoth. 2, 12.

2) Theotimus l. 4. c. 2.

3) Um Mißverſtändniſſe zu vermeiden, leſe man die Lehre von der Liebe nach. Würde nemlich die Liebe durch Hinzukommen einer neuen Liebe vermehrt werden, ſo könnte ſie auch vermindert werden.

4) l. c. c. 4.

nicht vermindert werden kann, die Sales nicht angibt. Die erworbenen Tugenden ſind durch Handlungen verurſacht, hört die Urſache auf, thätig zu ſein, ſo ſchwindet auch die Wirkung allmälig, d. h. höre ich auf, eine ſolche Tugend zu üben, ſo nimmt ſie ab und verliert ſich zuletzt ganz. Dieſer Canon hat aber auf die Liebe keine Anwendung, weil ſie nicht erworben, ſondern eingegoſſen iſt. Laſſe ich auch ab, aktuell zu lieben, ſo iſt der Habitus dennoch vorhanden, wie z. B. im Kinde nach der Taufe die Liebe ungeſchmälert bleibt, wenn ſie auch durchaus nicht bethätigt wird. Durch Ablaſſen von Liebeswerken wird ſie alſo nicht vermindert. Die Verminderung muß alſo entweder von Gott oder von der Sünde ausgehen, Gott aber entzieht Niemanden ſeine Gnade, außer zur Strafe. Die Strafe iſt aber immer Folge der Sünde, alſo wird die Liebe gar nicht vermindert, oder durch die Sünde. Es gibt nun aber eine doppelte Sünde, Tod- und läßliche Sünden. Durch die Todſünde wird die Liebe nicht vermindert, ſondern geradezu aufgehoben. Die läßliche Sünde aber iſt mit dem Gnadenſtand, alſo auch mit der Liebe verträglich [1]); ſie wen-

1) Similiter etiam nec per peccatum veniale charitas diminui potest, neque effective, neque meritorie. *Effective* quidem non, quia ad ipsam charitatem non attingit. Charitas enim est circa finem ultimum; veniale autem peccatum est quaedam inordinatio circa ea, quae sunt ad finem. Non autem diminuitur amor finis ex hoc, quod aliquis inordinationem aliquam committit circa ea quae sunt ad finem: sicut aliquando contingit, quod aliqui infirmi, multum amantes sanitatem, inordinate tamen se habent circa diaetae observationem: sicut etiam in speculativis scientiis falsae opiniones circa ea, quae deducuntur ex principiis, non diminuunt certitudinem principiorum. Similiter etiam veniale peccatum non *meretur* diminutionem charitatis. Cum enim aliquis delinquit in minori, non meretur detrimentum pati in majori. Deus enim non plus se avertit ab homine, quam homo avertat se ab ipso. Unde qui inordinate se habet circa ea quae sunt ad finem, non meretur detrimentum pati in charitate, per quam ordinatur ad ultimum finem. Unde consequens est, quod charitas nullo modo diminui possit, directe loquendo: potest tamen indirecte dici diminutio charitatis dispositio ad corruptionem ipsius, quae fit vel per peccata venialia, vel etiam per cessationem ab exercitio operum charitatis. Thom. 2. 2. 24. 10.

det ſich von Gott nicht ab, darum entzieht Gott auch einem ſolchen Sünder ſeine Gnade nicht. Da aber die Gnade nichts Theilbares iſt, kann er ſie ihm auch nicht theilweiſe entziehen.

Zweites Kapitel.

Von den theologiſchen Tugenden insbeſondere.

1) Vom Glauben und den mit ihm verwandten Tugenden.

§. 150.

Vom Glauben.

Der Glaube iſt ein übernatürlicher Zuſtand der Seele, der ſie geneigt macht, das, was Gott geoffenbart hat und die Kirche zu glauben vorſtellt, als wahr anzuerkennen und feſtzuhalten.

1) Unterſcheiden wir von dem, was man glaubt, dem Inhalte des Glaubens, die Ueberzeugung und Gewißheit, ſo iſt beidemal der Glaube ein Geſchenk Gottes, ein übernatürlicher Zuſtand. Gehen wir nemlich vom Inhalte des Glaubens aus, ſo muß dieſer von Gott kommen, weil er ſich mit übernatürlichen Wahrheiten befaßt. Hinſichtlich der Aufnahme des geoffenbarten Inhalts von Seite des Gläubigen wird eine äußere anregende Urſache, die Predigt, durch Worte oder Thatſachen erfordert. Dieſe allein reicht aber nicht hin, da nicht Alle, die das Wort Gottes hören, es auch im Herzen aufnehmen. Wir müſſen daher noch eine andere innere Urſache ſetzen, der gemäß der Herr das Herz der Hörer öffnet, daß ſie auf das, was ihnen vorgetragen wird, achten [1]). Es iſt darum das Werk Gottes, daß wir an den glauben, den er geſandt hat. Joh. 6, 29. Wenn nemlich der Menſch die

1) Act. 16. 14.

Glaubenswahrheiten annimmt, ſo anerkennt er etwas als wahr, was über ſeine natürliche Erkenntniß hinausgeht, daher die Beiſtimmung nur durch eine übernatürliche Wirkſamkeit zu erklären iſt [1]). In der Geneigtheit des Willens, das Wort Gottes anzunehmen, beſteht aber der Glaube. Man darf jedoch nicht meinen, als ob dem zu Folge blos der Wille eines übernatürlichen Zuſtandes bedürfe, denn er iſt für die Vernunft nicht weniger nöthig. Wenn ich auch glauben will, kann ich darum noch nicht mit Freudigkeit und Leichtigkeit glauben, ſondern die Vernunft muß durch einen Zuſtand vervollkommnet werden, daß ſie das gerne annimmt und ſich dem ganz unterwirft, was der Wille anzunehmen gebietet. Die Vernunft darf nicht hinter dem Willen zurückbleiben, ſondern ſie ſoll die Glaubenswahrheiten mit eben der Leichtigkeit umfaſſen, als der Wille bereit iſt, ſie anzunehmen.

2) Der Inhalt des Glaubens iſt von Gott gegeben, der Kirche anvertraut und beſchäftigt ſich blos mit Gott und dem, was auf Gott Beziehung hat. Wenn wir das, was geglaubt wird, betrachten, ſagt Thomas, ſo iſt es nicht nur allein Gott, ſondern noch vieles Andere, das jedoch nur inſofern Gegenſtand des Glaubens iſt, als es in Beziehung zu Gott ſteht [2]). Es hat zwar nicht Jeder die Verpflichtung, den ganzen Inhalt des Glaubens zu wiſſen, doch müſſen Alle von den Hauptwahrheiten Kenntniß haben. Die Theologen unterſcheiden bei der Frage, welche Glaubensartikel Jeder nothwendig wiſſen müſſe, eine doppelte Nothwendigkeit. (Necessarium necessitate medii, necessarium necessitate praecepti.) Einige Lehren muß man kennen, weil ihre Nichtkenntniß, gleich-

---

1) Ergo divinitus data sapientia, quae est virtus patris, excitat quidem nostrum liberum arbitrium, admittit autem fidem, curamque et attentionem remuneratur electionis suprema communicatione. Clem. Alex. stromat. l. 5. S. 213.

2) Th. 2. 2. 1. 1.

viel ob verſchuldet oder unverſchuldet [1]), von der Seligkeit ausſchließt, ſofern das nothwendige Mittel zur Erreichung derſelben fehlt. Unter dieſe gehört, dem Ausſpruche des Apoſtels [2]) gemäß, die Lehre von dem Daſein Gottes, der Vorſehung und ewigen Vergeltung. Weil uns ſodann kein anderer Name gegeben iſt, in dem wir ſelig werden können, als der Name Jeſu [3]), ſo iſt das zweite Geheimniß, das Alle kennen müſſen, das von der Menſchwerdung des Sohnes Gottes. Keiner kann aber die Lehre von der Menſchwerdung Chriſti kennen, außer er wiſſe auch von der göttlichen Dreieinigkeit, weil im Geheimniß der Menſchwerdung enthalten iſt, daß der Sohn Gottes Fleiſch wurde, daß er durch die Gnade des heiligen Geiſtes die Welt erneuerte, daß er vom heiligen Geiſt empfangen wurde. So iſt das Geheimniß der Dreieinigkeit der dritte Punkt, deſſen Kenntniß ſich Jeder erwerben muß, wenn er ſelig werden will. Die Kenntniß anderer Lehren iſt durch eine beſtimmte Vorſchrift geboten, deren Nichtbeachtung Sünde iſt. Hieher gehören das apoſtoliſche Glaubensbekenntniß, die zehn Gebote, das Vaterunſer und das Nöthige von den Sakramenten. Es muß jedoch das Geſagte noch näher beſtimmt werden durch Beantwortung der Frage, ob man dieſe Glaubenswahrheiten entwickelt und klar (explicite) wiſſen müſſe, oder ob es an der Bereitwilligkeit, ſie zu glauben, wenn man ſie inne wird (implicite), genüge. Einſtimmig lehren alle Moraliſten, es ſei eine wirkliche (explicite) Kenntniß derſelben nöthig, und Innocenz XI. hat die Propoſition, welche lehrt, daß man ein Beichtkind abſolviren könne, wenn es auch in Glaubensſachen ganz unwiſſend ſei, verworfen [4]). Die übrigen nicht namhaft gemachten Lehrſtücke

1) Eltern und Seelſorger ſind unter einer Todſünde verpflichtet, ihre Angehörigen in allen nachſtehenden Lehren zu unterrichten.

2) Hebr. 11, 6.

3) Act. 4. 12.

4) Absolutionis capax est homo, quantumvis laboret ignorantia myste-

aber ſoll Jeder, wenn er ſie auch nicht wirklich kennt, wenigſtens implicite glauben, dadurch, daß er glaubt, was die Kirche glaubt [1]).

3) Der Glaube iſt ein Wiſſen von Gott und göttlichen Dingen, aber ein gewolltes Wiſſen. Jene Wahrheiten, welche ſich der Vernunft ſo aufdringen, daß ſie gar nicht in Abrede geſtellt werden können, werden nicht geglaubt, ſondern gewußt, ſind ſie aber nicht ſo beſchaffen, daß ſie aus ſich ſelbſt Anerkennung erzwingen, ſondern iſt es dem Menſchen anheimgeſtellt, ob er ſie annehmen will oder nicht, ſo heißt dieſe Annahme Glauben (im weiteſten Sinne des Wortes). Iſt dieſe Annahme oder Anerkennung mit dem Bedenken verbunden, es könnte auch anders oder gar nicht ſo ſein, ſo heißt man das Meinen. Iſt die Zuſtimmung aber frei von allem Bedenken, frei von aller Furcht, es möchte ſich auch anders verhalten, ſo iſt das Glauben (im engeren Sinne) [2]). Dieſem dem wahrhaft religiöſen Glauben kommt die größte Gewißheit zu [3]), denn das, was er glaubt, iſt zugleich der Grund, warum er es glaubt, oder wie die Scholaſtiker kurz und treffend ſagen: der Inhalt des Glaubens (materiale fidei) iſt auch der Grund des Glaubens (objectum formale). Beſſer kann die Wahrheit eines Glaubensſatzes nicht demonſtrirt werden, als daß man ſagt, er iſt eine Offenbarung Gottes. Beweiſen heißt nemlich

---

riorum fidei, et etiamsi per negligentiam etiam culpabilem nesciat mysterium S. S. Trinitatis, et Incarnationis D. N. Jesu Christi... sufficit illa semel credidisse.

1) Implicite credere dicitur, qui credit aliquid explicite, in quo alterum implicite est, v. gr. si credas, quod credit ecclesia. Liguori l. c. lib. 3. tract. 1. cap. 1. no. 2.

2) Fides autem progressa per sensilia, relinquit opinionem: contendit autem ad ea, quae mendacio careat, et permanet in veritate. Clem. Alex. strom. lib. 2. S. 76. cf. Bernh. de contempl. l. 5. c. 3.

3) De iis, quae cognovit futuris, et quae adhuc sub visum non cadunt, tam certam habet persuasionem, ut ea magis adesse putet, quam quae sunt praesentia. Clem. Alex. strom. l. VII. c. 12. S. 358.

nichts Anderes, als eine Wahrheit dadurch gewiß machen, daß man ſie von einem unfehlbar gewiſſen Princip ableitet. Das göttliche Wort und Gott hat aber keine höhere Gewähr als wieder Gott. In Ihm hat aber der Gläubige auch die höchſte Gewähr, denn es gibt keinen ſicherern Grund für ihn als die Wahrhaftigkeit Gottes. Das Weſen Gottes ſchließt jeden Irrthum aus, die endliche, veränderliche Intelligenz des Menſchen ſchließt, wenigſtens der Möglichkeit nach, jeden Irrthum ein. Es gibt darum kein verkehrteres Thun, als den Glauben durch Vernunftgründe ſtützen und ihm dadurch erſt die Gewißheit verleihen zu wollen[1]). Dadurch wird er geradezu von Gott abgelöst und ihm ein Vernunftgrund als Fundament unterlegt. Die Folge dieſes Verfahrens iſt aber, daß er hiedurch ſeine Gewißheit einbüßt. Will ja ſelbſt die Vernunft, wenn ſie nicht verbildet iſt, für ihre Erkenntniſſe einen höheren Grund und darum ſucht ſie immer und immer den höchſten und letzten Grund für Alles nicht in ſich, ſondern in Gott.

4) Der religiöſe Glaube, ſo viel wird ſich aus dem Geſagten ſicher ergeben, iſt ein gewolltes Wiſſen von Gott und göttlichen Dingen wegen Gott. Weil es Gott geoffenbart hat, darum wird es geglaubt[2]). Die göttliche Auctorität beugt

---

1) Quis est ergo adeo impius et a Deo alienus, ut Deo non credat, et probationes a Deo postulat, tanquam ab hominibus? Clem. Alex. strom. l. 5. S. 188 C.

2) Nulla enim fidelibus potest accidere dubitatio in iis, quorum deus auctor est, qui est ipsa veritas. Cathech. rom. p. 1. c. 1. q. 1. Sequitur fidem Deo esse habendam summe, hoc est, per se, sine alieno testimonio, vel interveniente argumentorum probatione, eo solum pure et simpliciter, quia Deus *dixit:* ut hoc solum tota sit causa et fundamentum credendi verbis Dei... Nam si verbis Dei non propterea credo quia ipse dicit, sed aliud requiro testimonium, aut probationem, tunc magis alteri cuipiam credo quam Deo. Aut si ob rationis meae duntaxat ad stipulationem credo, tum potius mihi quam Deo credo: et me supra Deum pono, meae rationi aut sensui meo plus credens quam Deo. Raymund. d. Sab. theol. nat. c. 209.

die menſchliche Seele, daß ſie ihr Wiſſen auf ihn als ihr letztes Ziel richtet und es ihm in freiwilligem Gehorſame zum Opfer bringt. Der Glaube iſt ein freies, aus Ehrfurcht vor Gott übernommenes Anerkennen der Wahrheit und darin beſteht ſeine Tugendhaftigkeit. Iſt aber allein der gläubig, welcher wegen Gott glaubt, ſo folgt ſofort von ſelbſt, daß der Gläubige auch *allen* von Gott geoffenbarten und von der Kirche als ſolchen erklärten Wahrheiten ſeine Zuſtimmung geben wird. Mit der Läugnung eines einzigen Artikels iſt der Stand des Glaubens aufgehoben, weil eine weſentliche Eigenſchaft des Glaubens, das *wegen Gott Glauben*, fehlt. Der Häretiker [1] mag zwar blos einen oder den andern Glaubensſatz und ſomit nicht den ganzen Inhalt des Glaubeus verwerfen, die Hauptſache, den Grund des Glaubens, das wegen Gott Glauben (objectum formale) das hat er *ganz* verworfen. Glaubt er nemlich deßwegen, *weil* Gott es geſagt hat, ſo muß er *Alles*, was Gott geoffenbart, glauben. Glaubt er aber nicht aus dieſem Grunde, ſo iſt ſein Glaube kein religiöſer, keine Tugend mehr [2]). Er unterwirft den Inhalt des Glaubens ſeiner Vernunft und wählt ſich heraus, was ihm zuſagt, und dieſer Glaube hat nicht mehr und nicht weniger ſittlichen Werth, als der Glaube, der Mond ſei bewohnt. Treffend ſagt Thomas: wer an der Kirche, als der untrüglichen, göttlichen Glaubensregel nicht feſthält, welche ein Ausfluß der göttlichen Wahrheit iſt, der hat den Zuſtand des Glaubens ver-

---

1) Tertullian bemerkt mit Recht, daß das Wort, durch welches die griechiſche Sprache die Irrlehre bezeichnet, Häreſis, Wahl heiße, weil derjenige, welcher ſich von der Kirche trenne, eigene Meinung wählet.

2) Liguori beantwortet die Frage, ob der, welcher mehrere Glaubensartikel läugne, auch mehrere Sünden begehe, mit Nein. Ratio, quia objectum fidei nequit dici multiplex, cum revera unicum tantum sit, nempe veracitas dei revelantis; idcirco, qui unum fidei articulum negat non minus est infidelis, quam qui omnes negat; et ita contra, qui plures negat articulos, non magis est infidelis, quam qui negat unum. l. c. lib. 2. cap. 2. dub. 3. n. 2. n. 50.

loren und das, was er noch glaubt, hält er auf eine andere Weiſe feſt als durch den Glauben. Hält deßwegen Einer von der Kirchenlehre nur das feſt, was ihm zuſagt und verwirft er das Uebrige, ſo glaubt er nicht der Kirchenlehre als unfehlbarer Glaubensregel, ſondern ſich ſelbſt. Ein Irrlehrer daher, welcher hartnäckig einem Glaubensartikel widerſpricht, hält auch an den übrigen nicht als Gläubiger feſt, durch kindliche Hingabe an die göttliche Wahrheit, denn die Gründe ſeines Glaubens ſind ſein Eigenwille und ſeine Einſicht [1]).

5) Weil der Glaube auf keiner Nöthigung beruht, ſondern auf einem freien Willensakte, darum kann er verdienſtlich ſein. Der Annahme einer mathematiſchen Wahrheit aber geht jedes Verdienſt ab, weil die Vernunft durch Klarheit und Deutlichkeit der Sache ſelbſt zum Anerkennen genöthigt wird. Kann der Glaube verdienſtlich ſein, ſo iſt er es darum nicht aus ſich ſelbſt, ſondern nur ſofern er durch die Liebe, die Quelle alles Verdienſtes beſeelt iſt. Die Frage iſt übrigens der Erörterung noch werth, ob das Verdienſt des Glaubens in dem Grade geringer wird, als die Wahrheit des Glaubensſatzes durch Vernunftgründe erleuchtet wird? Man erinnere ſich deſſen, was wir im erſten Theil über das Verhältniß der Sinnlichkeit zum freien Willen anführten, denn es gilt hier ganz Daſſelbe. Gehen die Vernunftgründe dem Glauben voran, ſo iſt dieſes immer ein Zeichen eines dem Glauben nicht geneigten Willens und vermindert darum das Verdienſt des Glaubens, weil er mehr oder weniger durch anderswoher genommene Gründe genöthigt werden will. Wie bei den ſittlichen Tugenden ein vorhergehender Affekt den Werth derſelben vermindert, denn ſie ſollen nach dem Urtheil der Vernunft und nicht nach dem Antrieb der Affekte geübt werden, ſo ſoll auch der Menſch den Inhalt des Glaubens nicht durch Gründe der Vernunft, ſondern durch die göttliche Auctorität

1) Cf. Thom. 2. 2. 5. 3.

bewogen annehmen. Iſt aber der Glaube das Erſte, nimmt Jemand einen Glaubensſatz an, weil er von Gott geoffenbart iſt und ſucht er aus Liebe zu Gott und zur Wahrheit auch noch andere Gründe für ihn, ſo wird dadurch das Verdienſt, ſtatt vermindert, vermehrt, denn es iſt ja ein Vorzug, wenn alle Kräfte des Menſchen zum Dienſte Gottes aufgeboten und in ſeinem Dienſte verwendet werden. Zudem können dieſe Gründe nie ſo beweiſend ſein, daß ſie zur Anerkennung zwingen und damit das Verdienſt des Glaubens aufzuheben im Stande wären. Das Geheimniß bleibt, und blos der Nachweis kann geliefert werden, daß es nicht unvernünftig iſt.

6) Haben wir bisher jene Eigenſchaften (mit Ausnahme von n. 5) des Glaubens beſchrieben, die ſowohl dem todten als lebendigen zukommen, ſo verlangt die Vollſtändigkeit, daß wir dem durch die Liebe belebten noch kurz unſere Aufmerkſamkeit insbeſondere ſchenken. Manche Proteſtanten meinen, der confeſſionelle Unterſchied in der Lehre vom Glauben liege beſonders darin, daß die katholiſche Kirche ihn in die Vernunftthätigkeit ſetze, während er nach Luther den ganzen Menſchen umfaſſe. Das Letztere iſt nun entſchieden falſch, wohingegen an der erſten Behauptung etwas Wahres iſt. Haben die Tugenden ihren Sitz in den Vermögen, ſo wird man, wenn ſie ſcharf von einander unterſchieden und nach ihrer Eigenthümlichkeit von einander abgegränzt werden, nicht umhin können, den Glauben vorzüglich dem Erkenntnißvermögen zuzuweiſen [1]). Beſonders iſt dieſes beim todten Glauben der Fall. Dieſer nimmt blos an, was geglaubt werden ſoll, der lebendige aber nimmt es in ſich auf, jener glaubt blos theoretiſch, dieſer praktiſch, jener kennt Gott, dieſer anerkennt und

---

1) Argumenta autem omnia, quae facimus hactenus, aperte demonstrant, fidem esse in intellectu . . . Quibus addere possumus testimonium S. Augustini in lib. de praedest. Sanctorum, c. 2. ubi dicit, credere, nihil esse aliud, nisi cum assensu cogitare; ita ut cogitare sit quasi genus, assensus quasi differentia. Bellar. l. c. de justif. l. 1. c. 6. cf. Thom. 2. 2. q. 4. a 2.

umfaßt ihn, jener eignet ſich die Glaubenswahrheiten nur mit dem Verſtand, dieſer mit ſeiner ganzen Perſönlichkeit an. Der lebendige Glaube bringt daher, nach Möhlers trefflicher Erklärung [1]), den Menſchen in eine wirkliche Lebensgemeinſchaft mit Chriſtus, erfüllt mit unendlicher Hingebung an Gott, mit dem tiefſten Vertrauen auf ihn, mit voller Demuth und inniger Liebe gegen ihn, befreit den Menſchen von der Sünde und läßt alle Geſchöpfe in Gott anſchauen und lieben. Das iſt die katholiſche Lehre von dem durch die Liebe belebten, rechtfertigenden Glauben. Erwägt man dieſe Worte aber genauer, ſo iſt erſichtlich, daß in ihm das Weſen aller drei theologiſchen Tugenden enthalten iſt. Scheidet man nun, was ſtreng zur Natur des Glaubens gehört, von dem, was der Hoffnung und Liebe anheimfällt, ſo fällt das theoretiſche Erkennen mehr dem Glauben, das praktiſche Umfaſſen mehr der Liebe anheim. Oder, wenn man einmal einen Unterſchied zwiſchen Glauben und Liebe ſtatuirt, worin ſonſt ſoll der Unterſchied beſtehen? Wäre daher je ein confeſſioneller Unterſchied in den oben angeführten Worten enthalten, ſo würde er, wenn man ſagt, die katholiſche Lehre ſetze den Glauben vorherrſchend in das Erkenntnißvermögen, zu ihrem Vortheil und nicht zu ihrem Nachtheil ausfallen. Ihre Faſſung wäre die wiſſenſchaftlich ſchärfere und beſtimmtere.

§. 151.

Das Wiſſen.

Weil das Erkennen ebenſoſehr zu unſerer geiſtigen Natur gehört, wie das Wollen, ſo iſt auch ein unauslöſchlicher Trieb in uns, die Wahrheit zu erkennen und nicht blos dieſe oder jene Wahrheit, ſondern alle Wahrheit. Gott aber iſt die Wahrheit. Joh. 14, 6. Daher auch das Verlangen, die Wahrheit

---

1) Symbol. S. 152. 5te Aufl.

zu erkennen und nicht blos dieſe oder jene Wahrheit, ſondern alle Wahrheit. Gott aber iſt die Wahrheit. Joh. 14, 6. Daher auch das Verlangen die Wahrheit zu erkennen aus der Gravitation der Seele zu Gott hin ſtammt, und nimmer würden wir dieſelbe ſo ſehnſüchtig ſuchen, wenn nicht alle Wiſſenſchaften Reflexe der göttlichen Wahrheit wären. Einige Gläubige haben aber nicht nur den Drang, ſondern auch die Pflicht, vom Glauben zum Wiſſen fortzuſchreiten. Es laſſen ſich, ſagt Hugo von St. Viktor, drei Klaſſen von Gläubigen unterſcheiden. Einige glauben nur in einfach frommer Hingebung, ohne ſich mit der Vernunft Rechenſchaft darüber zu geben, warum etwas geglaubt oder nicht geglaubt werden müſſe. Andere ſind der Vernunftgründe ihres Glaubens bewußt (durch welche zugleich Ungläubige oder Kezer widerlegt werden können). Noch Andere fangen in Reinheit des Herzens ſchon innerlich an zu ſchmecken, was ſie glauben. Bei der erſten Klaſſe iſt allein Frömmigkeit der Glaubensgrund, bei der zweiten kommt noch die vernunftmäßige Ueberzeugung hinzu; bei der dritten gibt die Reinheit der Anſchauung die volle Gewißheit. Der Geiſt nemlich, durch Vernunftgründe geſtärkt und gehoben, gelangt zu höherer Glaubensinnigkeit, durch dieſe aber wird er ſo geheiligt und gereinigt, daß er nun im Herzen gewiſſermaßen ſchon zu koſten und zu ſchmecken anfängt, was er in ſeiner Glaubensgluth gerne deutlich ſchauen möchte .... So gibt es alſo drei Stufen im Glauben, durch welche dieſer in ſeinem Wachsthume zur Vollendung fortſchreitet [1]). Mit der zweiten Stufe beſchäftigen wir uns jetzt. Wie nemlich der Glaube nach der Willensſeite nicht todt bleiben, ſondern in Liebe thätig ſein ſoll, ſo ſoll er auch nach der Erkenntnißſeite hin nicht als etwas Todtes in der Seele ruhen, ſondern ſie durchdringen und ebenſo von ihr umfaßt und durchdrungen werden. In dieſer Thätigkeit des Geiſtes beruht denn auch das Wiſſen, im Unterſchiede vom Glauben, wie Thomas ſagt: der Glaube nimmt die Wahrheit an, das Wiſſen ſucht

1) Hugo Vict. de sacram. 1. p. X. c. 4.

ſie mit dem Geiſte zu durchdringen [1]. Oder nach Bernhard: das wahre Erkennen hat nicht blos die Gewißheit der Wahrheit (wie der Glaube), ſondern auch das Wiſſen um dieſelbe. Das Ergebniß dieſer Thätigkeit aber iſt die wahre, die heilige Wiſſenſchaft. Nicht nur ſofern ſie ſich mit dem Heiligen beſchäftigt, ſondern auch ſofern ſie eine Gabe des heiligen Geiſtes iſt. Bei dem Gläubigen, der auf dieſer Stufe ſteht, wird dieſes Streben auch nicht blos eine vorübergehende Anwandlung ſein, ſondern eine andauernde Beſchaffenheit ſeiner Seele, ſofern der Geiſt der Weisheit und Wiſſenſchaft über ihm ruht. Jeſai. 11, 2.

Das Umfaſſen und Durchdringen des Glaubensinhaltes beſteht darin, daß die Erkenntniß von allem Unvollkommenen und Mangelhaften mehr und mehr gereinigt wird, um die überſinnliche geoffenbarte Wahrheit nicht durch grobſinnliche Auffaſſung zu entweihen. Sodann aber dringt der Wiſſende in das Innere der Sache ein, ſucht die den Thatſachen zu Grunde liegenden Gedanken heraus und faßt ſie in ihrem Zuſammenhange auf, während der einfach Gläubige ſich mit der unmittelbaren Kenntniß des Glaubensinhaltes begnügt [2]. Er zeigt nicht nur, daß der Glaube der Vernunfterkenntniß nicht widerſtreitet, ſondern daß dieſe ſich in jenem vollendet. Dabei iſt offenbar, daß, je ſtärker das Licht der von Oben ertheilten Erkenntniß iſt, er ſein Ziel um ſo leichter erreicht. Daß dieſes Wiſſen, das auf den Glauben gebaut iſt, dieſen nicht zerſtört und überflüſſig macht, erhellt ſchon aus dem vorigen §. Im Gegentheil, ſtatt den Glauben zu untergraben, ſtärkt und kräftigt es die Ueberzeugung, ſo daß das Wiſſen, dieſe Frucht des Glaubens, auf den Glauben ſelbſt wieder wohlthätig zurückwirkt. Dieſes iſt denn auch das Wiſſen, von welchem es

---

1) Thom. 2. 2. q. 8 a 6.

2) Aliud est scire tantummodo, quid homo credere debeat: aliud scire, quemadmodum hoc ipsum quod creditur et piis opituletur et contra impios defendatur. Aug. 14 de trinit. cp. 1. (c. 3.) und Clemens Alex. stromata l. 6. p. 281.

im Buche der Weisheit heißt: dieſelbe (die Weisheit) führte den Gerechten auf rechten Wegen und zeigte ihm das Reich Gottes und gab ihm die Erkenntniß des Heiligen. Sap. 10. 10.

Was das religiöſe Wiſſen von der Philoſophie (Weltweisheit) charakteriſtiſch unterſcheidet, das iſt der verſchiedene Ausgangspunkt derſelben. Das religiöſe Wiſſen geht von Gott aus; in ihm erkennt es die Welt ihrem Weſen nach, überhaupt alle Wahrheit, denn in Gott iſt Denken und Sein identiſch, darum iſt er die Wahrheit. Je mehr daher der menſchliche Geiſt in Vereinigung mit dem göttlichen bleibt, deſto mehr bleibt er in der Wahrheit, je mehr er ſich aber von ihm trennt, deſto mehr fällt er der Lüge und dem Irrthum anheim. Aus dieſem Grunde iſt Unwahrheit und Irrthum eine Sünde, ſie beſtehen ja in der Trennung von der göttlichen Weisheit, ſowie andererſeits das wahre Wiſſen und die wahre Wiſſenſchaft eine Tugend iſt, weil ſie ein der göttlichen Weisheit gemäßes und in Vereinigung mit der göttlichen Vernunft bleibendes Erkennen iſt. Im Gegenſatze hievon geht die Weisheit dieſer Welt vom Ich, vom Selbſtbewußtſein aus. Bleibt ſie innerhalb deſſelben ſtehen und will ſie alle Wahrheit in ſich ſchauen und begreifen, ſo iſt damit volle Losſagung und Trennung von Gott geſetzt und ihr Reſultat iſt die vollendete Unwahrheit und Lüge[1]). Schreitet ſie aber vom Geſchöpfe zum Schöpfer fort, ſo daß ſie nach Durchforſchung der Welt bei Gott anlangt und nun ihr Erkennen an der ewigen Wahrheit rektificirt, ſo enthält ſie Wahrheit und zwar um ſo mehr, je mehr ſie Dieſes thut.

Durch die Darſtellung und Auffaſſung ſelbſt wird die Frage, ob dieſer Punkt in die Moral gehöre, erledigt ſein.

1) Bedenkt man, daß der Menſch ein Ebenbild Gottes iſt, ſo iſt es ſo natürlich, daß, je mehr der Menſch ſich ſelbſt erkennt, er auch Gottes bewußt wird und ihn erkennt. Würde ſich die Philoſophie darauf legen, die von Gottes Hand in unſern Geiſt geſchriebene, durch die Sünde aber zur Hieroglyphe gewordene, Schrift zu enträthſeln, ſie würde auf dieſem Wege weiter kommen, als auf dem jetzt eingeſchlagenen.

§. 152.

Das Bekenntniß.

In der Offenbarung ſeines Glaubens vor Andern durch Wort und That, überhaupt durch ein äußeres Zeichen, beſteht das Bekenntniß.

1) Weil Worte der beſtimmte Ausdruck für den innern Gedanken, darum auch für den Glauben ſind, beſteht das Bekenntniß wie die Verläugnung des Glaubens hauptſächlich im Worte. Die Aneignung von Gebräuchen, z. B. Kniebeugungen, Räucherungen, ſowie das Anwohnen beim Gottesdienſt [1]), ſind übrigens auch Zeichen des Glaubens, und darum kann auch durch dieſe der Glaube, der wahre ſowohl als der falſche, bekannt werden. Ja, ſelbſt Schweigen und Verſtummen kann Zeichen der Zuſtimmung, beziehungsweiſe der Verläugnung ſein. Darum ſagen wir, daß das Bekenntniß in der Offenbarung ſeines Glaubens durch ein äußeres Zeichen überhaupt beſtehe.

2) Daß das Bekenntniß des Glaubens nothwendig ſei, lehrt der Apoſtel in den Worten: mit dem Herzen glaubt man zur Gerechtigkeit und mit dem Munde geſchieht das Bekennt-

---

1) Catholici viventes inter haereticos, si ex praecepto magistratus contrahant matrimonium coram ministro haeretico, peccant contra fidem, etiamsi contraxerint ante, vel contracturi sint postea coram sacerdote catholico, testaturque contrahens ceremonia illa, se illum agnoscere verae fidei ministrum: quae sunt intrinsece mala, quia auctoritas ministri et consequenter doctrina ejus augetur, concurriturque ad ritus haereticos, quos minister isto actu exercet. Licite tamen contrahunt coram magistratu civili, vel potius testantur se contraxisse; modo prius, vel posterius ritu catholico contrahant: quia haec actio est instituta ad finem politicum, ut conjuges habeantur, et proles non censeantur illegitimae. Liguori l. c. lib. 3. tr. 1. cap. 3. n. 14. Und ebendaſelbſt no. 11. In Germania audire conciones haereticorum, deducere funus, assistere baptismo pro patrino, non habentur signa professiva fidei, vel communionis cum haereticorum sacris. Unde, seclusis aliis v. gr. scandalo, periculo, prohibitione etc., si ex justa causa fiant, licent.

niß zur Seligkeit, Röm. 10, 10., wie denn auch die Kirche das Bekenntniß von jeher als Pflicht gefordert hat. Zweifelhaft kann man nur darüber ſein, wann die Pflicht des Bekenntniſſes eintrete. Faſſen wir das Gebot negativ, ſo verpflichtet es als ſolches für immer, d. h. zu keiner Zeit und unter keinen Umſtänden darfſt du deinen Glauben verläugnen [1]). Wie ſtrenge die Kirche gegen die libellatici und lapsi verfuhr, iſt bekannt. Die Glaubensverläugnung wird aber von Jeſus auch ſo beſtraft, daß er ſich deſſen am Gerichtstage ſchämen wird, der ſich ſeiner ſchämt; daß er verſichert, der werde das (ewige) Leben verlieren, der ſein (zeitliches Leben durch Glaubensverläugnung) Leben retten wolle, wer aber um ſeinetwillen ſein Leben verliere, der werde es retten. Luc. 9, 24—26. Und Matthäus zeichnete uns die Worte auf: wer mich vor den Menſchen verläugnet, den will ich vor meinem Vater verläugnen, der im Himmel iſt. Matth. 10, 33.

Schwieriger iſt die Beantwortung der Frage, wann der Chriſt poſitiv ſeinen Glauben bekennen müſſe. Weil dieſes Gebot ein affirmatives iſt, ſo verpflichtet es zwar immer, aber nicht für immer (zu jeder Zeit), ſondern blos dann, wenn es die Umſtände verlangen. Die äußerſten Grenzen ſind: keiner verläugne ſeinen Glauben, und werfe die Perlen nicht den Schweinen vor. Näher läßt ſich die Pflicht, ſeinen Glauben zu bekennen, ſo abgrenzen. In allen Fällen, wo das Schweigen der Erhaltung oder Verbreitung des Glaubens nachtheilig wäre, wenn Andere daraus auf die Unwahrheit oder Ungewißheit des Glaubens ſchließen würden, oder wo das Bekenntniß poſitiv zur Verbreitung des Glaubens dient, iſt das Bekenntniß geboten. Ferner und noch beſtimmter iſt das Bekenntniß Pflicht, wenn Einer von der Obrigkeit über ſeinen

---

1) Ex eo enim quod aliud a se coli dicit, quam colit, negat quod colit, et culturam et honorem in alterum transfert, et transferendo jam non colit quod negavit. Dicimus, et palam dicimus et vobis torquentibus lacerati et cruenti vociferamur: Deum colimus per Christum. Tertull. Apolog. c. 21.

Glauben befragt wird, denn die gegentheilige Behauptung iſt ſowohl durch die Praxis der Kirche, als auch ausdrücklich durch Innocenz XI. verworfen [1]. Daſſelbe gilt auch, wenn Jemand von einer Privatperſon, publice, ſagen die Moraliſten und ich möchte es überſetzen mit: im Ernſte und aus Intereſſe an der Sache, nicht aus bloßer Neugier, denn in dieſem Falle kann ich ausweichend antworten, gefragt wird.

3) Zu den Zeiten der Verfolgungen kam es vor, daß Chriſten in feurigem Eifer, ohne alle Veranlaſſung, ein Glaubensbekenntniß vor der Obrigkeit ablegten. Dieſer Eifer war ein unklarer, denn man braucht, ohne Veranlaſſung, ſeinen Glauben vor Ungläubigen nicht nur nicht zu bekennen, ſondern man kann, nach den Regeln der chriſtlichen Klugheit [2], auch der Verfolgung entfliehen, wie es der heilige Cyprian gethan hat, der ſich aber auch bei ſeiner Heerde wieder einfand, als ſeine Anweſenheit nothwendig war. In dieſem Falle nemlich, wenn die Anweſenheit nothwendig iſt, um Andere im Glauben zu ſtärken, dann iſt der gute Hirte verpflichtet, ſein Leben für ſeine Schafe zu laſſen. Im andern Falle nicht. Ja, es kann das vermeſſene Bekenntniß ſogar Sünde werden, weil man ſich ſelbſt der Gefahr ausſetzt, den Glauben zu verläugnen. Die Kraft des Bekenners ruht auf der Demuth und es bewährte ſich an Manchem das Wort: Uebermuth geht vor dem Untergange her und ſtolzer Sinn kommt vor dem Fall. Proverb. 16, 18.

Quintus, der unaufgefordert vor dem Proconſul Bekenntniß ablegte, fiel ab und die Kirche von Smyrna ſchreibt von ihm: wir geben denen, die von ſelbſt hinzutreten, nicht Beifall. So zu thun lehrt auch das Evangelium nicht [3]. Anderer-

1) Si potestate publica, lautet die verworfene Theſe, quis interrogetur, fidem ingenue confiteri, ut deo et fidei gloriosum consulo; tacere, ut peccaminosum per se non damno. Prop. 18.

2) cf. Matth. 10, 23.

3) Martyrerakten des hl. Polykarp cap. 4. ed. Hefele S. 279 ed. tertia.

ſeits gibt man durch ſolches Bekenntniß den Ungläubigen Gelegenheit zur Sünde, zum Morde. Darum „wartete er (Polycarp), daß er überliefert würde, wie auch der Herr gethan hat, auf daß wir ſeine Nachfolger würden, nicht nur ſehend auf alles, was uns, ſondern auch auf das, was dem Nächſten frommen möchte. Denn einer wahren und feſtgegründeten Liebe geziemt es nicht allein, ſelbſt ſelig werden zu wollen, ſondern auch zu wollen, daß alle Brüder ſelig werden [1]." Wir können nicht umhin, die ſchönen Worte Stollbergs, mit der er die montaniſtiſche Strenge Tertullians widerlegt, anzuführen. „Tertullian ſagt: dieſer Befehl (Matth. 10, 23) ſei den Apoſteln gegeben worden, weil durch ſie das Evangelium noch hätte ſollen verbreitet werden; daß aber jetzt der wahre Chriſt nicht der Marter noch dem Tod ausweichen dürfe. Er verbreitet ſich über die erſprießlichen Früchte ſo die Verfolgungen in Belebung der Wachſamkeit, des Glaubens, der Tugenden mit ſich bringen, und über das Heil des Martertodes. Beides iſt allerdings wahr, darf aber darum, weil der Tod ihm willkommen iſt, wenn er kommt, der wahre Chriſt, wo Liebe zu Gott und den Menſchen es nicht erfordern, den Tod herbeirufen? Darf er unterlaſſen, für die Erhaltung ſeines Lebens zu ſorgen? Oder ſoll er etwa der Peſt nicht ausweichen, weil die Seuche ſeine Geduld im Leiden üben und ihn deſto gereinigter aus dem Leben führen ſoll? Iſt nicht für den, der ſich aus dem Leibe der Sünde und des Todes herauswünſchet, die in den Willen Gottes ergebene Geduld mit der Unvollkommenheit unſeres Zuſtandes hienieden ein Mittel der Reinigung, der Heiligung? Iſt nicht für den, der ſich zu Jeſu Chriſto hinſehnt, das Leben, welches ihn noch von ſeinem Anſchauen trennt, beſchwerlicher als der Martertod ſein würde, der ihn zu Jeſu Chriſto hinführen würde, wenn Jeſus Chriſtus ihn durch den Martertod zu ſich

---

1) l. c. cap. 1. S. 277.

rufen wollte? Er wünſche dieſes Heil! aber er dringe ſich nicht da hinzu, wohin ſein Herr und Gott ihn nicht ruft. Und Keiner darf ſich als dazu berufen anſehen, der nicht der Ehre Gottes, das heißt, der Verherrlichung Gottes in den Menſchen, des Heils ſeiner Brüder wegen, ſondern aus vermeſſener Ungeduld ſich der Gefahr ausſetzt. Denn wer darf ohne dieſe Bedingung ſich ſagen, daß er ſein Tagewerk, das Werk Gottes, vollendet habe? Und ſollen wir nicht dem nachfolgen, der da ſagte: Meine Speiſe iſt die, daß ich thue den Willen deſſen, der mich geſandt hat, und daß ich vollende ſein Werk? Der Gefahr nicht ausweichen aus bloßem Verlangen nach dem Tode, ohne höheren Zweck der Pflicht und der Liebe, iſt ſo wenig erlaubt als die Gefahr ſuchen. Wird derjenige mit gegründetem Vertrauen auf die Gnade Jeſu Chriſti, ohne den wir nichts vermögen, rechnen dürfen, der ſich ſelber führen will? der die Liebe verletzt, indem er den Verfolgern Anlaß zur Sünde wird [1])?“

2) Von der Hoffnung und den mit ihr verwandten Tugenden.

§. 153.

Die Hoffnung.

Hoffnung iſt das vertrauensvolle Verlangen nach der ewigen Seligkeit durch die von Gott gegebenen Mittel.

1) Gewöhnlich führt man die Hoffnung als die zweite von den theologiſchen Tugenden, alſo in der Mitte von beiden ſtehend, auf. Nicht ohne Grund, denn ſie nimmt ebenſo an der Natur des Glaubens wie der Liebe Theil. Die Doppelnatur der Hoffnung beſteht nemlich im Verlangen einer- und im Vertrauen andererſeits. Das Objekt des Verlangens iſt immer ein zukünftiges Gut, wird es erreicht, ſo hat das

1) Stollberg, Geſchichte der Relg. Jeſu Chriſti. Bd. 8. S. 472.

Sehnen und Begehren des Willens Ruhe gefunden. Es iſt geſättigt und die Hoffnung in Freude übergegangen. Dieſes Objekt iſt für die Hoffnung, als theologiſche Tugend, Gott. In ſich und in allem Geſchaffenen kann nemlich die Seele keinen feſten Anker werfen, weil es als Geſchaffenes keine Gewähr des Fortbeſtandes in ſich trägt. Sie ſucht daher den Grund, in dem ſie ruhen mag, außer ſich, in dem Ewigen. Ebenſo und aus demſelben Grunde ſtrebt Alles im Menſchen nicht nach ihm, als Endziel, ſondern ſucht daſſelbe außer ihm, im Unvergänglichen. Dieſer höhere Grund oder Gott iſt darum durch die Hoffnung dem Menſchen als Unterlage einzig ſichere Gewähr und als Ueberlage letztes Endziel. Weil wir aber irdiſch ſind und durch die Sünde eine Neigung zum Irdiſchen erhalten haben, verlangt der Menſch gerne das ſichtbare irdiſche Gut. Um ihn von dieſem Kleben an der Scholle frei zu machen und ihm ein Verlangen nach jenen höheren Gütern einzupflanzen, die kein Auge geſehen und kein Ohr gehört, iſt darum ein übernatürlicher Zuſtand vonnöthen, der, weil das Verlangen eine Funktion des Willens iſt, vorzüglich im Willen ruht. Durch die Hoffnung ſoll aber das Verlangen nach dem Irdiſchen und Endlichen nicht ganz verſchlungen werden, denn als irdiſche Weſen bedürfen wir deſſen, jedoch nur inſoweit ſollen wir daſſelbe verlangen, als es uns zum höchſten Gute führt. Werden die Geſchöpfe als ſelbſtſtändige Güter geſucht, ſo verkehren ſie ſich in Uebel, indem ſie uns von Gott, dem Urheber der Seligkeit, abziehen, und dieſes Verlangen iſt mit der Hoffnung unverträglich.

Nach dieſer Seite, ſoweit die Hoffnung ein Verlangen iſt, hängt ſie mit der Liebe zuſammen. Ja, Liguori nennt ſie geradezu amor concupiscibilis. Die Hoffnung verlangt nemlich Gott nicht wegen ſeiner, ſondern wegen ihrer, als Verleiher der Seligkeit. Das Verlangen und die Liebe zu Gott, die in dieſer Hoffnung eingeſchloſſen iſt, iſt noch eine unvollkommene (spes informis). Tritt jedoch die Charitas zur Hoffnung, ſo ſtreift dieſelbe ihre

egoiſtiſche Richtung ab und gewinnt eine vollkommene Geſtalt (spes formata). Der Wille ſucht jetzt mehr Gott als ſich. Die Hoffnung hat darum nicht aufgehört, obwohl das Selbſtiſche derſelben mehr in Hintergrund getreten iſt, ſondern ſie wurde vollkommener. Auf gleiche Weiſe, ſagt Franz Sales [1]), lieben wir durch die Hoffnung Gott, nicht daß er unſer Gut ſei, ſondern weil er es iſt; nicht damit er unſer werde, ſondern weil wir ſein ſind; nicht als ob er wegen unſer da wäre, ſondern weil wir wegen ſeiner da ſind. Denn es findet ein großer Unterſchied zwiſchen den Worten ſtatt: ich liebe Gott für mich, und: ich liebe Gott um meinetwillen. Denn ſage ich: ich liebe Gott für mich, ſo ſage ich dadurch gleichſam: ich erfreue mich, daß Gott mein Antheil, mein höchſtes Gut iſt und ſehne mich, ihn zu beſitzen. Wer aber ſpräche: ich liebe Gott um meiner ſelbſt willen, der würde die Gottesliebe zum Mittel der Eigenliebe machen. Wer Gott wahrhaft liebt, hegt ohne Zweifel die größten Hoffnungen; aber dieſe Hoffnungen ſind nicht die Beweggründe der Liebe, ſondern umgekehrt iſt die Liebe der Grund der Hoffnung. Wir handeln nicht mehr um unſerer Seligkeit willen, ſondern richten unſere Handlungen unbedingt nach dem Willen Gottes, Ihm unſer künftiges Wohl anvertrauend. In der Verkennung dieſes Verhältniſſes der Liebe zur Hoffnung hat der Irrthum Fenelons und der Madame Guyon ihren Urſprung. Sie glaubten, die Liebe verdränge die Hoffnung ganz und gar, und meinten darum, man ſoll Gott lieben mit Verzichtleiſtung auf die Seligkeit. Allein hienieden ſind einmal Glaube, Hoffnung und Liebe, wenn auch die Liebe die höchſte unter ihnen iſt und das iſt gerade die hohe Bedeutung der Hoffnung in dieſer heiligen Trias, daß ſie, auf den Fortbeſtand der Perſönlichkeit gebaut, dieſe conſerviren ſoll und ihre Geltendmachung iſt darum das beſte Correctiv gegen die einſeitige Hervorhebung

1) Von der Liebe Gottes l. 2. c. 17.

des hingebenden und aufopfernden Moments in der Liebe. Wir haben Oben ausdrücklich darauf aufmerkſam gemacht, daß wenn die Liebe auch alle Tugenden verkläre und zu einer einheitlichen Harmonie zuſammenſchließe, ſie ſie doch nicht abſorbire. Die Gnade hebt die Natur nicht auf und eine Selbſtſucht, die ſelig werden oder mit andern Worten ſich in Gott vollenden will, iſt von der Perſönlichkeit des Menſchen unzertrennlich [1]). Er iſt ein Selbſt und ſoll nicht buddhaiſtiſch ſich in das All verlieren, im Abſoluten aufgehen, ſondern wie ihn Gott als Perſönlichkeit, als Selbſt geſchaffen, ſo ſoll er ſich auch als ſolche behaupten, aber nur nicht im Gegenſatz gegen Gott, ſondern in Einſtimmung mit ihm. Nimmer wird die Liebe ohne Furcht ſein, aber dieſe iſt lauter; nimmer ohne Verlangen, aber dieſes iſt geordnet. Das Verlangen wird durch die Vermittlung der Liebe wohlgeordnet, wenn das Böſe durchaus verworfen, das Beſſere dem Guten vorgezogen und das Gute nur um des Beſſern willen begehrt wird. Und iſt durch die Gnade Gottes dieſes Ziel vollkommen erreicht, ſo wird der Leib ſammt allen leiblichen Gütern blos um der Seele willen, die Seele um Gottes willen, und Gott um ſeiner Selbſt willen geliebt. Bernh. de diligendo deo. c. 14. Man kann ſogar ſagen, auch die Charitas iſt ſelbſtſüchtig, wenn ſie es auch nicht beabſichtigt, denn, je mehr ſie ſich an Gott hingibt, deſto mehr empfängt ſie ihn, und je mehr ſie ſich in ihm verliert, deſto mehr findet ſie in ihm ihr wahres Selbſt [2]).

2) Die Hoffnung beſteht aber nicht nur im Verlangen, in einer Sehnſucht, wodurch ſie mit der Liebe zuſammenfallen würde, wenigſtens eine Art derſelben wäre, ſondern, und das

---

1) Si quis dixerit justificatum peccare, dum intuitu aeternae mercedis operatur; anath. sit Trdt. sess. 6. can. 31.

2) Non sine praemio diligitur Deus, etsi absque praemii intuitu diligendus sit. Vacua nempe vera charitas esse non potest nec tamen mercenaria est... verus amor praemium non requirit, sed meretur. So ſpricht ſich Bernhard a. a. O. über die Liebe und ihren Lohn aus.

iſt ihre Verwandtſchaft mit dem Glauben, im Vertrauen. Die wahre Hoffnung trägt immer die Bürgſchaft der Gewährung in ſich, iſt deſſen, was ſie verlangt, gewiß [1]). Iſt der Inhalt der Hoffnung die Seligkeit, ſo iſt der Grund derſelben die göttliche Allmacht und Güte, näher die göttliche Gnade. Sie richtet ſich auf Gott und ſtützt ſich auf Gott und in dieſem letztern beſteht nach dieſer Seite ihre Tugendhaftigkeit. Sie vertraut, von Gott den Himmel zu erlangen und vertraut, durch ſeine Hülfe ihn zu erlangen. Bezieht ſich das Verlangen darum mehr auf den Endzweck, die Seligkeit (causa finalis), ſo bezieht ſich das Vertrauen mehr auf das Mittel zu jenem Zweck der Gnade (causa efficiens). Denn iſt, wie in der Einleitung geſagt, das Endziel auch das Bewegende, die erſte Urſache, ſo muß Gott, das höchſte Gut ſelbſt durch ſeine Gnade die erſte Urſache, das Hauptmittel ſein, um uns zu ihm zu führen. Wie aber überhaupt in der Welt die primäre Urſache die ſecundären nicht ausſchließt, ſondern dieſe ſelbſtſtändig, obwohl in Kraft der erſten wirken, ſo gibt es auch noch andere ſecundäre Mittel, auf die wir unſer Vertrauen oder unſere Hoffnung ſetzen dürfen. Und darnach iſt es zu beurtheilen, wie weit wir auf die Heiligen und Menſchen überhaupt, auf ihre Fürbitte und Hülfe vertrauen dürfen. Thomas ſagt: Wie man kein anderes Gut außer der Seligkeit als Endziel hoffen darf, ſondern blos als Mittel zu dieſer, ſo darf man auch auf kein Geſchöpf, als die erſte zur Seligkeit führende Urſache, ſeine Hoffnung ſetzen. Es iſt aber erlaubt, auf die Geſchöpfe ſein Vertrauen zu ſetzen, ſofern ſie die zweite Urſache, gleichſam Werkzeuge in der Hand Gottes ſind, durch welche wir Güter, die auf die Seligkeit abzwecken, erlangen können. Und auf dieſe Weiſe wenden wir uns an die

---

1) Isque (Gnosticus scti.) gaudet quidem de bonis praesentibus: laetatur autem propter ea quae sunt promissa, tanquam jam praesentia. Clemens Alex. strom. l. 7. c. 7. S. 337.

Heiligen und bitten Menſchen; und die werden getadelt, von welchen man nicht erwarten kann, daß ſie uns behilflich ſind [1]).

Aus dem Geſagten iſt zugleich zu erſehen, in welchem Verhältniſſe die Hoffnung zum Glauben ſteht. Der Glaube iſt der Grund der Hoffnung, ſofern er ihr zeigt, daß wir das ewige Leben erlangen können und Gott uns ſeine Gnade dazu gibt [2]). Und je feſter der Glaube iſt, deſto ſtärker und gewiſſer die Hoffnung. Das Gewißſein, Ueberzeugtſein von Etwas iſt nemlich Sache der Erkenntniß, des Glaubens, die Hoffnung aber nimmt an der Sicherheit und Feſtigkeit des Glaubens Theil, doch mit Unterſchied [3]). Die Gewißheit des Glaubens ruht allein auf der Wahrhaftigkeit Gottes und ſoll darum unerſchütterlich ſein. Das Vertrauen der Hoffnung iſt aber nicht allein auf die Allmacht und Güte Gottes gegründet, ſondern eine zweite Wurzel verläuft in die Mitwirkung mit der Gnade. Darum wird es nicht nur, ſondern es ſoll auch von Furcht, denn das iſt der Zweifel auf dieſem Gebiete, begleitet ſein. Wirket euer Heil mit Furcht und Zittern, ſagt der Apoſtel. Wohingegen es allerdings richtig iſt, daß es um ſo größer und feſter wird, je mehr es ſich auf Gott ſtützt. Die wahre, auf den rechten Glauben gegründete Hoffnung kann nicht übermächtig, nie allzu kühn ſein. Sie mag dem Schwachgläubigen zu kühn erſcheinen in Hinſicht auf die Lage des Hoffenden, nimmer aber mit Rückſicht auf die göttliche Allmacht und Güte [4]). Steht ſo die Hoffnung (Vertrauen)

---

1) Thom. 2. 2. 17. 4.

2) In quo habemus fiduciam, et accessum in confidentia per *fidem* ejus. Ephes. 3. 12.

3) Nemo sibi certi aliquid absoluta certitudine polliceatur; tametsi in dei auxilio firmissimam spem collocare et reponere omnes debent... Trdt. sess. 6. cap. 13.

4) Mensura et regula virtutis theologicae est ipse deus. Fides enim nostra regulatur secundum veritatem divinam: charitas autem secundum bonitatem ejus: spes autem secundum magnitudinem omnipotentiae et pietatis

in einer innigen Verbindung mit dem Glauben, ſo iſt ſie doch vom Glauben verſchieden und dieſen Unterſchied hat Luther nicht erkannt, oder nicht erkennen wollen, ſofern er Glauben (fides) und Vertrauen (fiducia) identificirt [1]). Die Hoffnung beſteht in dem Vertrauen, ſelig zu werden und die göttliche Gnade dazu zu erlangen und dieſes Vertrauen ſoll und muß der Chriſt haben. Nimmt man aber dieſes Vertrauen gleich Glauben und ſagt: der Chriſt muß glauben, daß er ſelig werde, ſo lautet dieſer Satz, in einen Glaubensſatz umgeſetzt, alſo: ich werde unfehlbar ſelig, ich bin prädeſtinirt. Und Jeder muß dann vermöge dieſes Artikels wiſſen, daß er ſelig werden muß, oder wenn ihm der Glaube, das Vertrauen (die Hoffnung) fehlt, wiſſen, daß er reprobirt iſt. Daß aber Dieſes die lutheriſche Lehre iſt, lehrt die Dogmatik.

3) Betrachten wir beide Momente in ihrem Verhältniß zu einander, ſo iſt das Verlangen das Erſte und ihm folgt das Vertrauen. Darum gehört auch die Hoffnung dem Willens- und nicht dem Erkenntnißvermögen an. Dieſes hat Möhler, obwohl von einem ganz andern Standpunkt aus, klar entwickelt. Das Vertrauen auf den Erlöſer, ſagt er, denn dieſes nennen ja die Reformatoren, um es noch einmal zu ſagen, den Glauben, das Vertrauen auf den Erlöſer hat nothwendig ein geheimes, verborgenes Verlangen, eine Sehnſucht nach ihm zur Vorausſetzung, denn nur darum vertrauen wir ihm, weil unſer ganzes, von Gott in Bewegung geſetztes Weſen uns drängt und treibt, das durch Chriſtus Dargebotene uns zuzuwenden, und unſere tiefſten, durch ſeinen Geiſt zum

---

ejus. Et ista est mensura excedens omnem humanam facultatem, unde nunquam potest homo tantum diligere deum, quantum diligi debet; nec tantum credere, aut sperare in ipsum, quantum debet. Unde multo minus potest ibi esse excessus. Th. 1. 2. 64. a 4.

1) Si quis dixerit, fidem justificantem nihil aliud esse quam fiduciam divinae misericordiae peccata remittentis propter Christum, vel eam fiduciam solam esse, qua justificamur, anth. sit. Trdt. sess. 6. can. 12.

Bewußtſein gekommenen Bedürfniſſe nur in ihm befriedigt werden. Was iſt aber dieſes Verlangen, dieſe Sehnſucht anders, als Liebe? Gewiß iſt dieſe Ausdehnung unſeres Weſens zu Chriſtus hin, dieſes Streben, in ihm zu ruhen, mit ihm vereinigt zu ſein, in ihm nur unſer Heil zu finden, Liebe [1]).“

Verlangt die Hoffnung den Himmel, vertraut ſie aber dabei allein auf die eigenen Kräfte, ſo daß ſie denſelben durch und aus ſich zu erlangen ſucht, ſo iſt dieſes der pelagianiſche Irrthum. Dieſer meint, durch natürliche Kräfte ein übernatürliches Ziel erreichen zu können. Richtet ſich aber das Verlangen auf Irdiſches als ſein Endziel und vertraut es dieſes durch göttliche Hülfe zu erlangen, ſo iſt dieſes Vermeſſenheit. Iſt endlich drittens das Verlangen auf den Himmel gerichtet ohne Vertrauen auf die göttliche Gnade, ſo daß der ſo Verlangende wohl weiß, daß er ihn aus eigenen Kräften nicht erlangen kann, dabei aber meint, Gott gebe ihm ſeine Gnade nicht dazu, ſo entſteht hieraus die Verzweiflung.

§. 154.

Furcht.

Die Furcht iſt eine verſchiedene, je nachdem ſie vor zeitlichem Nachtheil, oder den ewigen Strafen oder vor der Trennung von Gott zurückſchreckt.

1) Das von der Hoffnung unzertrennliche, ſie durchweg begleitende Gegenſtück iſt die Furcht. Betrachten wir die Allmacht und Güte Gottes, ſo entſpringt die Hoffnung, betrachten wir ſeine Allmacht und Gerechtigkeit, ſo entſpringt daraus die Furcht. Gegenſtand der Furcht iſt nemlich ein großes, drohendes Uebel, dem ſchwer zu entgehen iſt. Nach dieſer Seite iſt nun freilich Gott kein Gegenſtand der Furcht, wohl aber die Trennung von ihm durch die Sünde. Aber wie die

---

1) Symbolik §. 17. 5te Auflage.

Hoffnung nicht allein auf Gott gerichtet iſt, ſondern auch auf ſeine Gnade, ſo beſteht die Furcht nicht allein vor dem Uebel, ſondern auch vor dem, der es verhängt, und inſoweit iſt Gott zu fürchten. Sonach erhalten wir eine zweifache Furcht; jene, die vor der Trennung von Gott zurückſchreckt und das iſt die kindliche Furcht. Die knechtiſche Furcht aber zittert vor der Strafe und dient darum auch Gott aus Angſt vor der Strafe. Von beiden Arten iſt die Menſchenfurcht durchaus verſchieden. Führen nemlich jene beiden zu Gott hin, ſo lenkt dieſe von ihm ab. Schließt ſich das einemal der Menſch aus Furcht vor der Strafe an Gott an, ſo ſondert er ſich das anderemal aus Furcht vor der Welt von ihm ab. Die Wurzel dieſer Liebe iſt, wie früher nachgewieſen, die ſich ſelbſt zum Endziel ſetzende Eigenliebe, und darum iſt ſie auch verwerflich wie dieſe [1]).

2) Gehen wir zur knechtiſchen Furcht über, ſo entſteht auch ſie aus der Eigenliebe, weil ſie eine Furcht vor der Strafe, d. h. vor eigenem Nachtheil iſt. Sein Wohl ſuchen und ſeinen Schaden fliehen, läuft parallel mit einander. Darum ſchließt jedoch dieſe Eigenliebe die Gottesliebe nicht aus, ſo wenig als die auf Verwandtſchaft gegründete Liebe die Nächſtenliebe wegen und in Gott. Wäre mit der Liebe zu Gott die Eigenliebe gar nicht mehr verträglich, dann könnte freilich die Liebe mit der knechtiſchen Furcht gar nie zuſammen ſein. Bleibt aber, wie bei der Hoffnung angegeben, das Verlangen nach Glückſeligkeit in dem Liebenden, ſo muß auch die Furcht vor der Verdammung in dem Liebenden ſein können. Darf man aber kein irdiſches Gut oder Glück als Endzweck verlangen, ohne die theologiſche Tugend der Hoffnung aufzuheben, ſo darf man auch kein Unglück als Endziel fürchten, ohne

---

1) Sicut amori opponitur odium, et duobus amoribus odia duo; ita timori contemptus, et duobus timoribus duo contemptus. Nam timor Dei verus infert contemptum creaturae: et timor creaturae includit contemptum Dei. Raymund de Sabunde th. natur. c. 180.

die Liebe zu verlieren, d. h. wem das Höchſte nicht die Beleidigung Gottes, ſondern das **eigene** Unglück, die Verdammung iſt, der iſt ſo von Selbſtliebe befangen, daß dieſe die Charitas ausſchließt. Darum theilen die Theologen die knechtiſche Furcht ſelbſt wieder ab [1]. Beidemal iſt der beleidigte und darum zürnende Gott Objekt derſelben. Iſt aber dem Fürchtenden die Beleidigung die Hauptſache und die Strafe das mehr in Hintergrund Tretende, ſo iſt mit dieſer Furcht die Liebe verbunden; iſt aber die Strafe die Hauptſache und die Beleidigung das Verſchwindende, ſo findet ſich dieſe Furcht in dem, der ohne Liebe iſt. Daß die erſtere Art derſelben Tugend iſt, unterliegt gar keinem Anſtand [2], mahnt ja Jeſus die Martyrer, ſie ſollen den fürchten, der Leib und Seele in die Hölle ſtürzen könne. Aber auch die Furcht, der die Strafe die Hauptſache iſt, iſt gut und nützlich. Das Concil von Trient nennt ſie eine Gabe Gottes und einen Antrieb des heiligen Geiſtes. sess. 14. cap. 4. Sagt der Apoſtel, ihr habt nicht wiederum **empfangen** den Geiſt der Knechtſchaft, um euch zu fürchten, ſo wird dadurch der Ausſpruch des Concils wörtlich beſtätigt, daß auch die knechtiſche Furcht empfangen, alſo

---

1) cf. Bellarmin l. c. de poenitent. lib. 2. cap. 17. und die dort angeführten Auktoritäten und Thom. 2. 2. 19. 4.

2) Merkwürdig iſt auch, was Tertullian uns von dieſen Irrgläubigen berichtet, ſie hätten gelehrt, man dürfe Gott nicht fürchten. Solche falſche Vorſtellungen, welche der Natur ſchmeicheln, ſowohl mit falſchem Troſte als mit der Einbildung, daß man durchglühet von der Liebe der Furcht nicht bedürfe, ſind deſto gefährlicher, je gleißender ſie täuſchen. So lehret nicht der Apoſtel! Auf Schmetterlingsflügel der Phantaſie flattert leicht empor die Seel' im warmen Sonnenſtrahl; umwölkt ſich aber der Himmel, ſo ſchaudert ſie zurück und der Anfechtung Hauch ſtürzt ſie zur Erde. Die heilige Furcht Gottes, welche nicht ohne Liebe ſich denken läßt, führt zu höherer und reinerer Liebe; und auch dann wandelt der Liebende, wiſſend, daß auch die Heiligen hienieden ihren Schatz in irdenen Gefäßen tragen, nicht ohne Furcht; gleich einem der in gläſerner Urne einen Trank der Unſterblichkeit den Berg hinantrüge, und auf dem Gipfel des Berges erſt ihn trinken ſollte. Falſche Lehre gibt falſche Sicherheit! Stollberg l. c. S. 480.

eine Gabe Gottes ſei. Auguſtin aber ſchreibt enarrat. in psl. 127 (cap. 8): Aus Furcht thut er, was er Gutes thut; nicht aus Furcht, jenes Gut zu verlieren, ſondern aus Furcht, eigenes Uebel zu erdulden. Er fürchtet nicht die Umarmung des herrlichſten Bräutigams zu verlieren, ſondern er fürchtet, er möchte in die Hölle geworfen werden. Gut iſt dieſe Furcht und nützlich [1]). Allerdings muß ich noch einmal mit Auguſtin ſagen: „der, welcher ſich noch fürchtet, hat kein Vertrauen auf den Gerichtstag, weil in ihm die Liebe noch nicht vollkommen iſt. Sollen wir darum verzweifeln? Warum verzweifelſt du an dem Ende, bei dem du den Anfang ſiehſt? Was für einen Anfang ſehe ich, ſagſt du? die Furcht ſelbſt. Denn höre die Schrift: der Anfang der Weisheit iſt die Furcht Gottes.“ (Aug. in epist. Joa. tract. 9. c. 2). Dieſe Stelle iſt um ſo merkwürdiger, als in ihr Auguſtin die citirte Schriftſtelle auf die knechtiſche Furcht bezieht. Doch ſteht dieſe Furcht zu der Hoffnung und Liebe im umgekehrten Verhältniß. Je mehr die Hoffnung (und Liebe) zunimmt, deſto mehr nimmt die knechtiſche Furcht ab [2]). Denn je mehr der Sinn auf das Himmliſche gerichtet iſt, deſto mehr vergißt man ſeiner ſelbſt, und je mehr man die Seligkeit hofft, deſto weniger fürchtet man die Verdammung.

3) Die kindliche Furcht iſt von der knechtiſchen weſentlich verſchieden. Hat dieſe Gott zum Objekt als den durch die Sünde Beleidigten und Strafenden, ſo iſt er Gegenſtand der

---

1) Von dieſer Furcht ſagt Hirſcher, denn er citirt das Tridentinum ſelbſt: In der knechtiſchen Furcht iſt die Seele alſo nicht Gott geeinigt, vielmehr von ihm geſchieden; und nur noch durch jenes unzerreißbare Band an Ihn geknüpft, welches auch die Geiſter des Abgrundes gebunden hält. Das Band der Liebe, womit die Heiligen an Gott gebunden ſind, iſt Freiheit und Seligkeit. Das Band der Furcht dagegen, womit ſich die Böſen an Gott gebunden fühlen, iſt unabſtreifbare Feſſel, und verhaßte peinigende Abhängigkeit. (?) III. Bd. S. 23. (3te Aufl.) In welchem Verhältniß dieſe Sätze zu der lutheriſchen Lehre ſtehen, mögen die Leſer beurtheilen.

2) Furcht iſt nicht in der Liebe, ſondern die vollkommene Liebe treibet die Furcht aus. I. Joh. 4, 18.

kindlichen Liebe als das höchſte Gut, von dem *getrennt* zu werden ſie erbebt. Sie ſteht darum auch in einem ganz andern Verhältniß zur Hoffnung und Liebe als jene, gerade in dem umgekehrten. Sie wächst mit der wachſenden Hoffnung und Liebe. Je größer das vertrauensvolle Verlangen nach dem Himmel, deſto ängſtlicher die Beſorgniß, wir möchten deſſelben unwürdig werden. Denn auch der Hoffende weiß es, daß man Niemanden vor dem Ende glücklich preiſen ſoll, da wir einen Schatz in irdenen Gefäßen tragen. Wächst ja ſogar die Furcht mit der Liebe. Das liegt im Weſen der Liebe, daß ſie ſich bekümmert und ängſtigt, ſo lange ſie mit dem Geliebten nicht unzertrennlich verbunden iſt [1]. Und je mehr ich Gott liebe, deſto mehr werde ich mich fürchten, von ihm getrennt zu werden. Wem das Geſagte nicht klar genug iſt, der leſe nur den Brief des heiligen Ignazius von Antiochien an die Römer. Er wird da ein Herz finden, ſo glühend von Liebe, ſo voll hoffnungsvoller Zuverſicht, wie die Welt wenige kennen gelernt und doch dabei die Beſorgniß, „der Fürſt dieſer Welt möchte ihn dahinreißen und ſeinen auf Gott gerichteten Sinn verderben.“ (cap. 7.) Darum auch die Bitte, die Römer möchten ja nicht für die Erhaltung ſeines Lebens beten. Das iſt, wie ſie Auguſtin [2] nennt, die keuſche Furcht, die von Gott getrennt zu werden fürchtet.

---

1) Quaeritur, quale sit discrimen inter timoratos timore dei et inter scrupulosos? . . . Hinc timorati timore divino, ob amorem dei atque observantiam mandatorum ipsius, etiam verbum otiosum refugiunt, simulque imperturbati, stabiles et constantes incedunt viam mandatorum dei, et cum cordis tranquillitate custodiae suae invigilant, atque absque turbatione ad deum suspirant. Contra vero res se habet in scrupulosis. Primo timor scrupulosorum plenus est impuritate atque inconstantia mentis: deinde tantum abest, ut scrupulosi in solicitudinem alacrem ac vigilantiam cordis exeant, ut potius in anxietatem, pusillanimitatem, trepiditatem, ac taedium omnis boni devolvantur, simulque apprehensio mali sit in ipsis cum turbatio totius hominis, ita ut nec se ipsos capiant, imo quodam mentis delirio fatiscant. Reiffenstuel tract. 1. dist. 3. q. 5. n. 76 u. 77.

2) In epist. Joan. tract. 9. Wer ſich über dieſen Gegenſtand genauer unterrichten will, leſe den ganzen Traktat.

Obwohl aber die kindliche Furcht anfangs unvollkommen iſt, ſo iſt ſie doch weſentlich von der knechtiſchen verſchieden. Dieſe iſt auch in ihrer höchſten Steigerung eine Furcht vor den Strafen, jene in ihren kleinſten Anfängen eine Furcht von Gott getrennt zu werden. Steht ſie auch als unvollkommen in der Mitte zwiſchen der vollkommenen kindlichen und der knechtiſchen Furcht, ſo doch nicht ſo, als ob durch ſie vermittelt beide blos graduell verſchieden wären, ſondern ſo wie 1 in der Mitte ſteht zwiſchen Null und zwei. Sie iſt jene Furcht, welche Jeſaias, 11, 2, als eine Gabe des heiligen Geiſtes aufführt, während die knechtiſche Furcht nach dem Concil von Trient blos ein Antrieb des heiligen Geiſtes iſt.

3) Von der Liebe und den mit ihr verwandten Tugenden.

§. 155.

Begriff und Weſen der Liebe.

Die Liebe iſt jener übernatürliche Zuſtand, durch welchen der Menſch mit Gott und durch Gott auch mit dem Nebenmenſchen vereint wird.

1) Vermöge der auch noch im Sünder vorhandenen Ebenbildlichkeit mit Gott kann der Menſch zur Kenntniß und ebenſo auch zur Liebe Gottes gelangen. Es iſt dieſe Liebe nicht nur der allen Geſchöpfen zu Grunde liegende, oft unbewußte Zug zum Schöpfer hin, ſondern eine bewußte, aber immer innerhalb der Schranken des Natürlichen ſich bewegende Hinneigung zu Gott oder vielmehr zu den Offenbarungen ſeiner Güte, die darum nur an Gott hinſtreift, wohingegen die übernatürliche Liebe auf Gott ſelbſt gerichtet iſt und mit ihm vereiniget. Das Verhältniß der natürlichen zu der übernatürlichen Liebe iſt übrigens bereits erörtert worden, weßwegen wir nicht nöthig haben, noch einmal auf daſſelbe zurückzukommen. Aber nicht nur deßwegen, weil die natürliche Liebe eine unvollkommene,

kraftloſe iſt, iſt die übernatürliche nothwendig, ſondern beſonders auch darum, weil das Sichtbare über den ſinnlichen Menſchen eine große Macht ausübt, ſo daß er ſeine Liebe gerne irdiſchen Gegenſtänden zuwendet, wie dieſes am deutlichſten am Götzendienſt hervortritt. Er bedarf daher der göttlichen Hülfe, wenn er ſich über dieſe Welt und ſich ſelbſt erhebend und dieſe verlaſſend ſich mit Gott einigen, wenn dieſe Liebe der Wandelbarkeit ſich begebend feſt und fern von Beſchwerde in Gott ſich verſenken ſoll. Die Liebe ſtammt her eben ſo unmittelbar von Gott, als ſie zu ihm führt. Um übrigens in das Weſen der Liebe eine hellere Einſicht zu erlangen, wollen wir wie beim Glauben zwiſchen dem Objekt der Liebe und dem Lieben ſelbſt, der Natur des Liebens, unterſcheiden und beide getrennt behandeln.

2) Wie ſchon im erſten Theile angegeben, unterſcheiden die Theologen zwiſchen der eigennützigen und wechſelſeitigen Liebe. Iſt die erſte Liebe ſelbſtiſch und die an ſich gute Wurzel der ſündhaften Eigenliebe, ſo iſt die letztere dem eigenen Ich mehr oder weniger entfremdet, dieſe oder die wechſelſeitige Liebe iſt die natürliche Grundlage der Charitas. Sie gibt ſich nicht nur an den Geliebten oder Gott hin und lebt in ihm, ſondern dieſer lebt auch in ihr. Die Liebe hat Gott zu den Menſchen herabgezogen und führt den Menſchen zu ihm hinauf. Sie beſiegte den Herrn, daß er ſich ſelbſt erniedrigte und beſiegte das Irdiſche, daß es ſich über ſich erhebt. Wer mich liebt, wird von meinem Vater geliebt und ich werde ihn lieben. Joh. 14, 21. Man könnte hier freilich fragen, wenn die Liebe auf einem gegenſeitigen Geben beruht, was hat denn der Menſch, das er Gott geben könnte [1]? Antwort: ſich ſelbſt. Gott hat ihn frei geſchaffen, hat ihm die Macht gegegen, ſich von ihm abzukehren und ſein Herz gegen ihn zu

---

1) Was Gott durch die Liebe gibt, ſagt Thomas kernhaft in ſeinem Hymnus auf das Altarsſakrament: Se nascens dedit socium, convescens in edulium, se moriens in pretium, se regnans dat in praemium.

verhärten [1]). Wenn er ſich daher frei zu ihm wendet und in freiem Gehorſame ſich Ihm zum Opfer bringt, ſo iſt dieſes ein wirkliches Geben von Seite des Menſchen, obwohl Gott deſſen nicht bedarf, der Menſch ihm vielmehr angehört, auch wenn er ſich gegen ihn empört. cf. §. 50. Denn gerade hierin offenbart ſich die Liebe Gottes am höchſten, daß er uns Sterbliche ſo ausgerüſtet hat, daß wir ihm etwas, und wenn es auch nur ſein Geſchenk iſt, geben können. Das hat die pantheiſtiſche Myſtik nicht beachtet; ſie glaubt Gott mehr zu ehren, wenn ſie dem Menſchen Alles nimmt. Offenbar preißt der jedoch ſeine Güte mehr, der glaubt, Gott hat nicht nur ſchlechthin abhängige, ſondern auch ſelbſtſtändige Weſen erſchaffen.

Gehen wir auf das im erſten Theil über die Liebe als Affekt Bemerkte zurück, ſo drückt zuerſt der Geliebte dem Liebenden ein Wohlgefallen ein. Dieſes von Gott der Seele eingeprägte Wohlgefallen an ihm iſt der Anfang der Liebe. Er knüpft dadurch das vernünftige Geſchöpf an ſich, auf daß es, immer ihm anhangend, das Gute, durch welches es beſeligt werden ſoll, aus Ihm durch Empfindungen ſaugen, von Ihm durch Verlangen trinken und in Ihm durch Freude beſitzen möge. Saug o Bienlein ſauge, ruft Hugo von St. Viktor aus [2]), ſaug und trinke das unbeſchreibliche Labſal der Süße!

---

1) Voluntas autem prorsus regina est, actionum suarum domina, undique libera et sui juris in quam nulla coactio vel violentia exerceri potest a quoquam. Ergo talis res qualem quaerimus, Deo bonorum datori proportionata, ipsa hominis voluntas erit, sponte resignanda Deo, cum eo quod intimum, essentialissimum optimumque et suavissimum in se habet amore. Ergo amor est primum et summum voluntatis donum, majus et pretiosius omnibus: quia donum liberalissimum et maxime spontaneum, invito homini extorqueri nullo modo valens, et praeter quod aliud non habet homo, quod sit proprium suum. Amor totus hominis thesaurus est; ipsi omnium bonorum fonti, amori divino solus analogus, solusque pro omnibus bonis et donis Dei Deo retributionis nomine reddi dignus. Raymund de Sab. l. c. c. 109.

2) In dem Büchlein, das man gewöhnlich unter den Werken des heiligen Auguſtinus findet: Vom Weſen der Zuneigung und der Liebe; überſetzt von Stollberg.

Laß dich eintauchen und erfüllen, denn er kann dir nicht fehlen, wenn du nur nicht dieſes Labſales müde wirſt. Hang ihm an, verſenke dich in Ihn, nimm und genieß; iſt der Geſchmack ewig, ſo wird deine Seligkeit ewig ſein. (cap. 3.) Mit dieſem Wohlgefallen iſt ſchon eine gewiſſe Verwandtſchaft gegeben, die ſich mit der ſteigenden Liebe mehrt, bis ſie in der Vereinigung eine größt mögliche wird, denn das Wohlgefallen bewirkt, daß wir Gott beſitzen, da es deſſen Vollkommenheiten in unſer Inneres zieht, es bewirkt aber auch, daß Gott uns beſitzt, da es uns an ſeine Vollkommenheiten heftet [1]).

Das zweite Stadium der Liebe iſt das Verlangen, die Sehnſucht. In wem nemlich die Liebe Gottes iſt, der denkt immer daran, wann er zu Gott kommen, wann er die Welt verlaſſen, wann der Zeitlichkeit entfliehen dürfe, um den wahren Frieden zu finden. Immer iſt ſein Herz in die Höhe gerichtet und ſeine Sehnſucht nach Oben gekehrt. Was er treibt oder thut, ſein Herz weicht nicht von Gott. Wenn er ſchweigt, denkt er an Gott, redet er, ſo will er nur von Gott und der Liebe zu ihm reden. Meine Seele dürſtet nach Gott, nach dem ſtarken, lebendigen Gott: wann werd ich hinkommen und erſcheinen vor Gottes Angeſicht. Pſ. 41, 3. Es ſuchet dich mein Angeſicht; dein Angeſicht, o Herr, will ich ſuchen. Pſ. 26, 8. Ich wüßte, um ein anſchauliches Beiſpiel dieſer Sehnſucht zu geben, außer den Worten des Apoſtels Paulus, keine einſchneidenderen, als die des heil. Ignatius. „Was nützen mir die Freuden der Welt, was die Reiche dieſer Erde! Beſſer iſt mir, zu ſterben für Jeſus Chriſtus, als über die ganze Welt zu gebieten ... Nach jenem verlange ich, der für uns geſtorben iſt, jenen ſuche ich, der für uns auferſtanden! Dieſer Gewinn ſteht mir bevor. Verzeihet mir, Brüder! Hindert mich nicht, damit ich zum Leben gelange. Wollet nicht, daß ich ſterbe, da ich Gott angehören will. Freuet euch nicht an der Welt. Laſſet mich zum reinen Lichte gelangen, dort angelangt, werde ich ein Menſch Gottes.

1) Franz Sales von der Liebe Gottes l. 5. c. 3.

Vergönnet mir, ein Nachahmer von den Leiden meines Gottes zu ſein. Wer Ihn in ſeinem Innern hat, der wird wiſſen, was ich will und wird Mitleid mit mir haben, wenn er erkennt, was mich ängſtigt . . . Selbſt dann, wenn ich bei meiner Anweſenheit euch bitte (für mein Leben zu beten), gebt mir kein Gehör, gebt vielmehr dem Gehör, was ich ſchreibe. Lebend ſchreibe ich euch, voll Sehnſucht zu ſterben. Meine Liebe iſt gekreuziget und in mir iſt kein Feuer mehr, das noch Reiſig ſuchte, wohl aber ein lebendiges und in mir redendes Waſſer, welches aus meinem Innern ſpricht: komm zum Vater[1]).

Bei dieſer Sehnſucht bleibt aber die Liebe nicht ſtehen, ſondern ſie treibt, und darin zeigt ſich die Liebe auf ihrem Höhepunkt, zur Vereinigung. Der Liebende ſieht den Geliebten als mit ihm vereinigt an. Die Liebe ſchließt demnach das Wohlwollen in ſich, geht aber durch das Verlangen nach Einigung über daſſelbe hinaus. Dieſes eigenthümlichen Merkmals wegen nennt ſie Dyoniſius Areopagita: die einigende Kraft. Der Menſch verſenkt ſich durch ſie in Gott und Gott läßt ſich zum Menſchen herab. Gott iſt die Liebe, und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm. I. Joh. 4, 16. Um auch den Schein vom pantheiſtiſchen Aftermyſticismus zu vermeiden, laſſe ich den heil. Bernhard reden Da ſich ſo Gott und Menſch durchaus an einander halten, durch die innigſte Wechſelliebe ſich gleichſam gegenſeitig ins Herz geſenkt, behaupte ich ohne Bedenken, Gott wohne im Menſchen und der Menſch in Gott[2]). So zwar, daß der Menſch von Ewigkeit her in Gott wohnt, als von Ewigkeit

---

1) Ignatii epistol. ad Rom. cap. 6 u. 7. ed. Hefele S. 207 u. 208, edit. tertia.

2) Zur Erläuterung deſſen und zum Verſtändniß des früher Geſagten füge ich folgende Worte des hl. Thomas bei: Ad primum dicendum, quod quamdiu sumus in corpore, dicimur peregrinari a domino, in comparatione ad illam praesentiam, qua quibusdam est praesens per speciei visionem . . . Est autem praesens se amantibus etiam in *hac vita per gratiae inhabitationem*. Th. 2. 2 28. a 1. ad 1.

her von ihm geliebt, wofern er zu denen gehört, die ſprechen können: denn er hat uns geſegnet, ſowie er uns in ihm erwählt hat vor Grundlegung der Welt. Epheſ. 1, 4. Gott dagegen wohnt im Menſchen von der Zeit an, da er vom Menſchen geliebt wird [1]).

In dieſer Vereinigung vollendet ſich, wie angeführt, die Liebe und nicht nur die Liebe, ſondern alle ſittliche Thätigkeit des Menſchen, weil er den Zweck ſeines Daſeins erfüllt hat. Dazu iſt er nemlich geſchaffen, mit Allem, was er iſt und hat, Gott zu verherrlichen. Bring her meine Söhne aus der Ferne ... Jeden, der meinen Namen anruft, den ich geſchaffen zu meiner Ehre, den ich gebildet und gemacht. Jeſ. 43, 7. Da aber Gott Alles um ſeiner ſelbſt willen gemacht, ſo wird ſicherlich die Zeit erſcheinen, wo das Geſchöpf ſich dem Schöpfer verähnlicht und mit ihm in Einklang kommt. Deßwegen müſſen wir irgend einmal die Richtung des Gemüthes uns zu eigen machen, bei welcher, gleichwie Gott Alles um ſeiner ſelbſt willen will, ſo auch wir weder uns ſelbſt, noch irgend etwas Anderes zu irgend einem andern Zwecke ins Daſein gerufen oder exiſtirend haben wollen, als gleichfalls um Gottes willen [2]). Der ſo beſchaffene Wille iſt aber der liebende, deſſen Verlangen darin liegt, ſich ungetheilt, mit ſeiner ganzen Thätigkeit an Gott hinzugeben [3]). Dieſer an ſich wahre

1) Bernh. serm. 71.

2) Bernh. de dilig. Deo c. 10.

3) Von hier aus zeigt ſich der ſchneidende Contraſt zwiſchen dem Stand der Sünde und der Gnade am beſten. In jenem ſucht das Ich ſich ſelbſt, Selbſtſucht iſt ſein Princip, in dieſem entäußert das Ich ſich ſeiner ſelbſt, verläugnet ſich ſelbſt, Selbſtverläugnung. Dieſes hat manche Aſceten beſtimmt, die Selbſtverläugnung zum Principe der chriſtlichen Moral zu machen. Allein abgeſehen von dem rein formellen Bedenken, wornach eine negative Beſtimmung nicht wohl Princip der chriſtlichen Ethik ſein kann, iſt dieſe Annahme auch falſch, wie dieſes Hieronymus treffend nachweiſt. Die, welche das Brevier beten, verweiſe ich auf das Commune Abbatum, wo die betreffenden Worte dieſes Kirchenvaters ſtehen. Nicht das Aufgeben ſeiner ſelbſt iſt Princip des Gnadenſtandes, ſondern das ſich Hingeben an Gott.

Satz hat aber manche Myſtiker verleitet, die höchſte Steigerung der Liebe in ein volles Auf- und Hingeben ſeiner Perſönlichkeit zu ſetzen. Sie haben aber dabei, abgeſehen davon, daß hienach der Menſch zur vollen Liebe gar nicht gelangen könnte, weil ihre Blüthe der Perſönlichkeit den Tod brächte, nicht beachtet, daß ſie durch dieſe extremen Behauptungen die Liebe nicht verherrlichen, ſondern vernichten. Liebe iſt nemlich das aus ſich Heraustreten einer Perſönlichkeit, um ſich an eine andere hinzugeben und dieſe hinwieder zu beſitzen. Die conditio sine qua non derſelben iſt alſo das Daſein zweier Perſönlichkeiten. Könnte darum eine Perſönlichkeit, ihre geſonderte Exiſtenz aufgebend, in der andern untergehen, ſo ginge damit zugleich die Liebe unter. Die Liebe iſt allerdings eine Hingabe an Gott, ein ſich Verſenken in ihn, aber der Menſch geht in ihm unter, um, wie Ignazius von Antiochien ſo ſchön ſagt, in ihm wieder aufzugehen [1]).

3) Gott iſt vor Allem **Gegenſtand** der heiligen Liebe. Er iſt dieſes zwar auch für den Gläubigen und Hoffenden, jedoch in einer andern Weiſe. Der Gläubige hat Gott zum Objekt, ſofern er ihm die Quelle aller Wahrheit iſt. Der Hoffende richtet ſeinen Blick auf Gott, ſofern er ihm der Geber der Gnade und Seligkeit iſt, der Liebende hingegen verlangt **Gott wegen ſeiner ſelbſt, weil er das höchſte Gut iſt.** Deßwegen nennt auch Auguſtin jene Gemüthsbewegung Liebe, die Gott genießen will, wegen Gott. Ihn will ſie, nicht um durch ihn irgend ein geſchaffenes Gut zu erlangen, eine Liebe, die das Geſchöpf zum Zweck, Gott zum Mittel macht, ſondern um ihn zu beſitzen. Deßwegen ſtehet die Liebe auch höher als der Glaube und die Hoffnung. Denn die Tugend iſt vorzüglicher, welche am unmittelbarſten auf Gott als ihr Ziel gerichtet iſt. Da nun die Liebe nach Gott ſtrebt, wie er an ſich iſt und nicht ſofern uns von ihm etwas zu Theil

---

1) ep. ad Roman. c. 2.

wird, ſo iſt ſie erhabener als der Glaube und die Hoffnung und alle übrigen Tugenden. Du biſt, ſagt Hugo von St. Viktor in ſeinem Panegyrikus auf die Liebe, der allerköſtlichſte, der allervollkommenſte Weg; der Weg, der die krummen Wege gerade macht und auf die geraden Wege hinweist. Du biſt das Haupt der geraden Wege; von dir gehen ſie alle aus und in dir münden ſie alle. Du biſt die Fülle der Gerechtigkeit, die Vollendung des Geſetzes, die Vollkommenheit der Tugend, die Anerkennung des Wahren [1]).

Die Liebe führt unmittelbar und geraden Weges zu Gott. Es iſt eine durchaus verkehrte Anſicht, wenn man von der Liebe zu den Geſchöpfen zur Liebe des Schöpfers aufſteigen will. Die Erkenntniß ſteigt allerdings vom Sinnlichen zum Ueberſinnlichen, von der Welt zu Gott, als von der Wirkung zur Urſache empor, denn die Vollkommenheit der Erkenntniß hängt davon ab, immer mehr Gegenſtände in ihren Kreis zu ziehen, von der Erkenntniß eines Dinges zu der eines andern fortzuſchreiten, bis ſie zuletzt zur Urquelle aller Weſen vordringt. Der Fortſchritt der Liebe aber liegt darin, ſich immer mehr mit dem Geliebten zu vereinigen. Je intenſiver ſie wird, deſto mehr bohrt ſie ſich in ihr Objekt hinein, bis ſie ganz mit ihm identificirt wird. Ich erinnere nur an einen Geizhals, der wird beinahe ſelbſt ein Kronenthaler, gerade ſo hart und ſo kalt und ſo ſchwer nach der Tiefe ſtrebend. Die Liebe ſteigt darum von Gott zur Creatur herab. Der lodernden Flamme gleich erhebt ſie ſich unmittelbar zu ihm, wegen Gott und in Gott umfaßt ſie aber herniederſteigend die ganze Welt. Das höchſte Gut will ſie, das iſt ihr Objekt. Dieſes höchſte Gut hat ſich aber in den Geſchöpfen geoffenbart und ſich ihnen mitgetheilt. Darum liebt ſie auch in den Geſchöpfen Gott und wird die Geſchöpfe um ſo mehr lieben, als ſich in ihnen die Güte und Barmherzigkeit Gottes

1) cf. Aug. enarrat. in psl. 103. serm. 1. c. 9.

reichlicher kund gibt. Das iſt jene hohe Liebe, wie ſie Franz von Aſſiſi in ſeinem Sonnengeſange[1]) preißt. Der Menſch wird durch die Liebe mit Gott vereinigt. Wir wiſſen aber, daß Gott Alles liebt, was er geſchaffen. Weisheit 11, 25. Durch die Liebe wird darum der Menſch der Alles umfaſſenden Liebe Gottes theilhaftig und auf keine andere Weiſe iſt er der Liebe fähig. Er hat keine ſelbſtſtändige Quelle der Liebe in ſich, ſondern alle Liebe, die der Seele entquillt, iſt aus dem tiefen Grunde der göttlichen Liebe geſchöpft, und daher verſiegt auch die Quelle der Liebe in jedem Herzen, das ſich von Gott losreißt und verhärtet ſich. So viel zur Würdigung des Wahlſpruches: Gottes Freund und aller Welt Feind.

Wir müſſen in Betreff des Objekts der Liebe jedoch wieder unterſcheiden, da die Charitas auf die freundſchaftliche Liebe gegründet iſt und auf Wechſelſeitigkeit beruht. Der Freund will nicht nur wohl, ſondern er will dem Freunde wohl, d. h. dem, der mit ihm etwas *Gemeinſames* hat. Dieſes Gemeinſame iſt die Seligkeit. Mit heiliger Liebe können wir darum nur die lieben, welche mit uns die Seligkeit gemein haben, und das ſind nach dem Ausſpruche des heiligen Auguſtinus vier. Einer der über uns iſt, *Gott* nemlich, der Andere ſind *wir ſelbſt*, der Dritte der neben uns iſt, der *Nächſte*, der Vierte der unter uns iſt, der *Leib*[2]). Gott nemlich ſollen

1) Höchſter, Allmächtiger, gütiger Herr!
Dein iſt der Preis, die Herrlichkeit, die Ehre und jegliche Benedeiung.
Dir allein gebühren ſie:
Und kein Menſch iſt würdig Dich zu nennen.

Geprieſen ſei Gott, mein Herr, mit allen Creaturen, vornehmlich
Mit unſerm edeln Bruder, der Sonne;
Welcher den Tag wirkt und uns leuchtet durch ſein Licht.
Und ſchön iſt er, und ſtrahlend in großem Glanze:
Von Dir, o Herr, iſt er das Sinnbild.

Geprieſen ſei mein Herr, um unſrer Schweſter willen, des Mondes und um der Sterne willen ꝛc.

2) Aug. de doctr. christ. 1. 23.

wir lieben als die Quelle und den Geber der Seligkeit; Menſchen (und Engel) als Theilnehmer an derſelben, unſern Leib aber, weil auch er zur Herrlichkeit und Seligkeit berufen iſt, ſofern die Ueberfülle der Seligkeit, die der Seele zu Theil wird, auf ihn überfließt.

4) Das Ziel aller ſittlichen Thätigkeit iſt die Vereinigung mit Gott, die durch die Liebe vollzogen wird. Die Vereinigung ſelbſt aber kann eine größere oder kleinere ſein, ſofern zwiſchen der habituellen und aktuellen Vereinigung viele Mittelſtufen liegen. Je mehr nun die habituelle Vereinigung zur aktuellen fortſchreitet, deſto mehr nimmt die Liebe zu. Wir dürfen nemlich nie allein vom Objekt, ſondern müſſen auch vom Subjekt ausgehen. Dem Objekte nach kann die Liebe nicht zunehmen, das iſt und bleibt Gott und Höheres als ihn kann und will ſie nicht erreichen. Aber das Subjekt kann ſich immer mehr in ihn hineinleben, kann ihn auch in den geringſten Handlungen und in den kleinſten Zeiträumen zum Endziel nehmen und darin liegt der Fortſchritt. Ebenſowenig beſteht der Fortſchritt des Liebenden darin, daß er anfänglich blos Gott und die Gerechten, im Verlaufe aber auch die Feinde liebe, daß er alſo allmählig mehrere Objekte in den Umkreis ſeiner Liebe zieht. Denn auch der ſo eben Gerechtfertigte, in welchem alſo die Liebe auf der erſten Stufe ſteht, wird, wenn er wahre Liebe beſitzt, Gott und in ihm und wegen ihm die ganze Welt lieben [1]). Dieſes Letzte führt uns zugleich auf das Richtige, dahin nemlich, daß die Vermehrung der Liebe nicht darin beſteht, daß eine neue, von der erſten verſchiedene Liebe dem Menſchen zu Theil wird, weil bereits die erſte Alles

---

1) Et quia Deus, primum et summum ens, communissimus est et universalissimus ad omnia, amor vero tantum se dilatat quantum res amata, fit ut virtute Dei voluntatem inhabitantis ipsa quoque voluntas nostra fiat communis et universalis, omnibus communicabilis, amans omnes Dei creaturas non propter necessitatem, et indigentiam, sed quia Dei sunt. Raymund de Sab. l. c. c. 141.

umfaſſend iſt, ſondern darin, daß dieſe Liebe immer mehr dem Menſchen als Subjekt einwohnt, daß ſie ſeinen Willen und durch dieſen alle übrigen Kräfte und Vermögen mehr und mehr durchwächst. Dieſer Fortſchritt kann in dieſer Welt ein unendlicher ſein. Je mehr die Liebe zunimmt, deſto mehr nimmt auch die Fähigkeit zu, ſich vollkommener von ihr durchdringen zu laſſen und mehr Gnade von Oben aufzunehmen, weil durch ſie unſer Herz erweitert wird. II. Corth. 6, 11. Vollendet aber wird ſie, wenn das Objekt ſo geliebt wird, als es liebenswürdig iſt. Da das Objekt der heiligen Liebe aber Gott iſt, ſo iſt klar, daß die endliche, geſchaffene Liebe nach der Seite nie vollkommen wird, weil der endliche Menſch nie unendlich lieben kann. Die Liebe, mit der Gott ſich ſelbſt liebt, iſt allein die vollendete. Geht man jedoch vom Subjekt aus, ſo iſt die Liebe deſſelben dann vollkommen, wenn es ſo ſehr liebt, als es in ſeinen Kräften ſteht. Nach dieſer Seite unterſcheidet Thomas [1]) einen dreifachen Grad der Liebe. Wenn das ganze Herz des Menſchen in jedem Augenblick nicht nur habituell, ſondern aktuell auf Gott gerichtet iſt, ſo iſt das die vollkommene Liebe der Himmliſchen, die in dieſem Leben nicht erreichbar iſt, weil die menſchliche Schwachheit es nicht geſtattet, immer und jeden Augenblick aktuell an Gott zu denken und ihn zu lieben. Wendet ferner der Menſch alle Sorgfalt auf, Gott und den göttlichen Dingen obzuliegen mit Hintanſetzung alles Andern, ſofern es nicht geradezu zum Leben unumgänglich nothwendig iſt, ſo iſt dieſe Vollkommenheit im jetzigen Leben zwar zu erſchwingen, dennoch aber blos das Erbtheil Weniger. Hat endlich Jemand ſein ganzes Herz der Stimmung und Beſchaffenheit nach (habitualiter) Gott ſo geweiht, daß er nichts denkt oder will, was der göttlichen Liebe entgegen iſt, ſo iſt das die allen Liebenden zukommende Vollkommenheit.

---

1) S. 2. 2. 24. 8.

§. 156.

Ordnung der Liebe.

1) Jener lebt recht und geordnet, welcher eine geordnete Liebe hat, ſo daß er liebt, was zu lieben geboten und das nicht liebt, was zu lieben verboten iſt; ſo daß er das mehr liebt, was größerer, und das weniger, was geringerer Liebe würdig iſt [1]. Der Maaßſtab für die Größe der Liebe aber iſt Gott. Er iſt das eigentliche Objekt der Liebe, darum muß er über Alles, aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele, aus ganzem Gemüthe und aus allen Kräften geliebt werden [2]. Je verwandter, das folgt nothwendig, aber irgend eine Creatur Gott iſt, deſto mehr iſt ſie der Liebe würdig, ſo daß der Grad der Verbindung mit Gott zugleich das Maaß für den Grad der Liebe iſt. In dieſer Beziehung ſind nun, im Allgemeinen genommen, alle Menſchen ſich gleich, Alle tragen das Ebenbild Gottes an ſich und ſind zur Seligkeit berufen. Doch iſt ſich auch hierin jeder der Nächſte. Daß ich ſelbſt Gottes Ebenbild bin, iſt mehr, als daß mir ein Anderer zur Seite ſteht, der darin mit mir vereinigt iſt, daß auch er Ebenbild iſt. Das Ebenbild und ich ſind eins in mir, der Nächſte aber iſt nicht eins mit mir, ſondern nur vereinigt, wie aber Einheit mehr iſt als Vereinigung, ſo ſoll ich auch mich mehr lieben als den Nächſten. Wie denn auch die Schrift die Selbſtliebe als Maaßſtab für die Nächſtenliebe hinſtellt, was nicht geſchehen könnte, wenn wir den Nebenmenſchen mehr lieben müßten als uns ſelbſt. Weil aber die Seele des Nebenmenſchen höher ſteht, gottverwandter iſt, als der eigene Leib, ſo iſt jene mehr zu lieben als dieſer. Und aus demſelben Grunde, aus dem wir unſere eigene Seele mehr lieben dürfen

---

1) Aug. 1. de doctr. christ. c. 27.

2) Ueber die Intenſität der Gottesliebe cf. Bernh. de dilig. deo c. 6.

und ſollen als die des Andern, dürfen und ſollen wir auch unſern eigenen Leib mehr lieben als den des Nächſten. Ebenſo verhält es ſich mit den Glücksgütern. Daraus ergibt ſich folgende Ordnung der Liebe. Nach Gott iſt Jeder gehalten, ſeine eigene Seele zu lieben, ſodann die des Nebenmenſchen. In dritter Ordnung folgt der eigene Leib und nach ihm der des Nebenmenſchen. Auf der unterſten Stufe endlich ſtehen die Glücksgüter, die eigenen und dann die des Nächſten.

2) Aus der angegebenen Ordnung der Liebe reſultiren folgende Gebote und Pflichten. a) Gott iſt über Alles zu lieben, und darum Alles zu haſſen, was uns von der Liebe zu Gott abhält. So iſt das Wort Chriſti zu verſtehen: wenn Jemand zu mir kommt und haſſet nicht ſeinen Vater und Mutter und Weib und Kinder und Brüder und Schweſtern, ja auch ſogar ſeine eigene Seele, der kann mein Jünger nicht ſein. Luk. 14, 26. b) Keiner darf ſein eigenes Seelenheil aufs Spiel ſetzen, um der geiſtigen Noth des Nächſten beizuſpringen und Jeder ſoll zuerſt für ſich Gnaden und Tugenden zu erhalten ſtreben, ehe er ſie in Andere pflanzen will. c) Jeder ſoll für das geiſtige Wohl des Nebenmenſchen mit Aufopferung ſeines eigenen körperlichen beſorgt ſein, dazu verpflichtet das Gebot: liebe den nächſten wie Dich ſelbſt [1]). Das leidet wohl keinen Anſtand, daß Jeder ſein Seelenheil dem körperlichen Wohl vorziehen muß (Martyrer). Das Gleiche findet alſo auch dem Nebenmenſchen gegenüber ſtatt, ſo zwar, daß wir unſer Leben einſetzen müſſen, um den Nächſten aus der geiſtigen Noth zu retten, d. h. wenn er in Gefahr ſchwebt

1) Hinc tenentur ex justitia *pastores*, scilicet episcopi et parochi cum periculo vitae ministrare ovibus sacramenta necessaria: ut baptismum, et poenitentiam, non vero alia... An autem sit obligatio absolvendi moribundum cum periculo vitae? Affirmandum, si is habituatus sit in peccatis, et sit adeo rudis, ut nesciat actum contritionis elicere. Tempore autem pestis censeo cum Laymann teneri *sacerdotes*, deficientibus aliis, absolvere moribundos cum periculo vitae, quia in tanta multitudine morientium nunquam deficient hujusmodi ignorantes. Liguori lib. 3. tract. 3. cap. 2. dub. 1. n. 27.

verdammt zu werden und ihm allein durch unſern Beiſtand geholfen werden kann, ſo iſt dieſer Beiſtand Pflicht und ſollte es uns auch das Leben koſten. „Daran haben wir die Liebe Gottes erkannt, daß er ſein Leben für uns dahingab und auch wir ſollen für die Brüder das Leben laſſen.“ I. Joh. 3, 16. Jedes Mißverſtändniß ſchließen folgende Worte des heil. Auguſtinus aus: der Chriſt wird nicht anſtehen, ſein zeitliches Leben für das ewige Leben des Nächſten hinzugeben, er hat das hohe Beiſpiel vor ſich, daß der Herr ſelbſt für uns ſtarb. Dabei ſagt er: „das iſt mein Gebot, daß ihr einander liebet, wie ich euch geliebt habe [1].“ d) Daß wir zeitliche Güter für unſer und des Nebenmenſchen Seelenheil hingeben müſſen, iſt um ſo ſicherer, als wir ſie zu opfern verpflichtet ſind, wenn durch ſie unſer eigenes oder des Nebenmenſchen Leben gerettet werden kann. Um zeitlicher Güter willen ſich der Todesgefahr ausſetzen, widerſtreitet der Ordnung der Liebe.

3) Dieſe Grundſätze haben eine noch nähere Beſtimmung von Nöthen, weil die Nebenmenſchen ſelbſt wieder in einem verſchiedenen Verhältniſſe zu Gott und zu uns ſtehen. Man könnte vor Allem im Zweifel ſein, ob wir die Frommen, als die Gott näher Stehenden, mehr lieben ſollen oder die leiblichen Verwandten. Thomas ſagt, die Liebe zu den leiblichen Verwandten gehe vor [2]. Unter den Verwandten ſelbſt aber

---

1) Aug. de mendac. cap. 5.

2) Respondeo dicendum, quod omnis actus oportet quod proportionetur et objecto, et agenti, sed ex objecto habet speciem, ex virtute autem agentis habet modum suae intensionis; sicut motus habet speciem ex termino, ad quem est, sed intensionem velocitatis habet ex dispositione mobilis et virtute moventis. Sic ergo dilectio speciem habet ex objecto, sed intensionem habet ex parte ipsius diligentis. Objectum autem charitativae dilectionis Deus est, homo autem diligens est. Diversitas ergo dilectionis, quae est secundum charitatem, quantum ad speciem, est attendenda in proximis diligendis secundum comparationem ad Deum; ut scilicet ei, qui est Deo propinquior, majus bonum ex charitate velimus: quia licet bonum,

gibt es wieder Abſtufungen und hier gilt der Grundſatz, je größer die Verwandtſchaft, deſto mehr ſollen wir ihnen unſere Liebe zuwenden [1]). Mit dieſer Regel läuft aber die andere

---

quod omnibus vult charitas, scilicet beatitudo aeterna, sit unum secundum se; habet tamen diversos gradus secundum diversas beatitudinis participationes: et hoc ad charitatem pertinet, ut velit justitiam Dei servari, secundum quam meliores perfectius beatitudinem participant: et hoc pertinet ad speciem dilectionis. Sunt enim diversae dilectionis species secundum diversa bona, quae optamus his, quos diligimus. Sed intensio dilectionis est attendenda per comparationem ad ipsum hominem, qui diligit. Et secundum hoc illos, qui sunt sibi propinquiores, intensiori affectu diligit homo ad illud bonum, ad quod omnes diligit, quam meliores ad majus bonum. Est etiam ibi alia differentia attendenda. Nam aliqui proximi sunt propinqui nobis secundum naturalem originem, a qua discedere non possunt; quia secundum eam sunt id quod sunt: sed bonitas virtutis, secundum quam aliqui appropinquant Deo, potest accedere, et recedere, augeri et minui. Et ideo possum ex charitate velle, quod iste, qui est mihi conjunctus, sit melior alio, et sic ad majorem beatitudinis gradum pervenire possit. Est autem et alius modus, quo plus diligimus ex charitate magis nobis conjunctos: quia pluribus modis eos diligimus. Ad eos enim, qui non sunt nobis conjuncti, non habemus nisi amicitiam charitatis: ad eos vero, qui sunt nobis conjuncti, habemus aliquas alias amicitias, secundum modum conjunctionis eorum ad nos. Cum autem bonum, super quod fundatur quaelibet alia amicitia honesta, ordinetur sicut ad finem ad bonum, super quod fundatur charitas, consequens est, ut charitas imperet actui cujuslibet alterius amicitiae: sicut ars, quae est circa finem, imperat arti, quae est circa ea quae sunt ad finem. Et sic hoc ipsum quod est diligere aliquem, quia consanguineus, vel conjunctus est, vel quia concivis, vel propter quodcunque hujusmodi aliud licitum ordinabile in finem charitatis, potest a charitate imperari. Et ita ex charitate tam eliciente, quam imperante pluribus modis diligimus magis nobis conjunctos. Thom. 2. 2. 26. a 7.

1) In dem obigen Citat Luc. 14, 26. iſt die richtige Aufeinanderfolge angegeben. Das Nähere ſehe man bei Thomas 2. 2. 26. a 8—12. Blos Art. 11. utrum homo plus debeat diligere uxorem, quam patrem et matrem, will ich aufnehmen. Resp. dic., quod gradus dilectionis attendi potest et secundum rationem boni, et secundum conjunctionem ad diligentem. Secundum ergo rationem boni, quod est objectum dilectionis, magis sunt diligendi parentes, quam uxor: quia diliguntur sub ratione principii, et eminentioris cujusdam boni. Secundum autem rationem conjunctionis magis diligenda est uxor: quia uxor conjungitur viro, ut una caro existens, secundum illud Math. 19, 6: itaque jam non sunt duo, sed una caro. Et ideo intensius diligitur uxor, sed major reverentia est parentibus exhibenda.

parallel: je frömmer, gottverwandter ein Menſch iſt, deſto mehr iſt er unſerer Liebe werth. Und weil auch der größte Sünder ein Ebenbild Gottes iſt, denn die Sünde vernichtet nach katholiſcher Lehre die Ebenbildlichkeit mit Gott nicht, ſo hat auch er auf unſere Liebe Anſpruch, nur dürfen wir an ihm nicht die Sünde, ſondern das mit Gott Verwandte lieben. Da von der Feindesliebe eigens die Rede ſein wird, iſt blos noch das beizufügen, daß das allgemeine Wohl immer höher ſteht als das des Einzelnen und darum muß Jeder Gut und Blut daran ſetzen, um das Vaterland und den Fürſten zu retten.

§. 157.

Freude und Trauer.

1) Freude und Trauer ſind Zuſtände der Seele, die nicht durch freudige und traurige Akte verurſacht, ſondern mit der Liebe eingegoſſen werden. Freude iſt nemlich das Ruhen des Verlangens in dem geliebten Gegenſtande. Wie nun die Sehnſucht als zweites Stadium der Liebe zu dieſer gehört, ſo auch der mit der dritten Stufe der Liebe, der Vereinigung, von ſelbſt gegebene Zuſtand der Freude (und Trauer als polarer Gegenſatz). Es iſt übrigens nicht nothwendig, daß man den geliebten Gegenſtand nach ſeinem ganzen Umfange und Inhalte hat (was bei Gott überdieß nicht möglich iſt, weßwegen die vollkommene Freude, wie die vollkommene Liebe ſich allein in Gott findet), ſchon das theilweiſe Beſitzen verurſacht Freude [1]).

---

1) Quia gaudium sequitur amorem, ut fructus arborem, necesse est, quomodo amor dilatatur, crescit, multiplicatur, ita etiam dilatari, crescere multiplicarique gaudium. Ergo quia amor Dei verus extendit se in omnia quae Dei sunt, etiam homo deum vere amans gaudii fructum colligere potest ex omnibus, quoquo se vertat... Patet igitur, hominem deo amorem deditum jam nunc in mundo de hac amoris Dei arbore inaestimabilem gaudiorum fructum colligere, semperque in gaudio esse posse. Raymund de Sabunde l. c. 152.

Man erinnere ſich nur an die jubelnde Freude ſo vieler Heiligen, obwohl ſie die ewige Ruhe, die Seligkeit noch nicht erlangt hatten.

Mit Glaube, Hoffnung und Liebe keimt die Freude ſchon im Büßer auf, obwohl ſie hier von der Trauer noch niedergehalten wird[1]). Im Verlauf ſchwindet dieſe jedoch immer mehr, während jene wächst. Je mehr der Büßer ſich dem Stande der Gnade nahet, der Begnadigte in dieſem Stande fortſchreitet, um ſo größer die Freude, bis ſie ſich in der andern Welt vollendet. Verurſacht nemlich die Hoffnung, ſofern ſie die Bürgſchaft der Seligkeit in ſich trägt, Freude, ſteigert ſie die Liebe, die die Seligkeit ſchon auf dieſer Welt anticipando und theilweiſe genießt, den Vorrang behält immerhin der volle Genuß der Seligkeit im Jenſeits. Ja, gerade weil man Gott, das höchſte Gut, nicht ganz hat, wächst das Verlangen. Die theilweiſe Befriedigung erweckt wieder größere Freude und die Freude ſteigert hinwiederum das Verlangen, ſo daß das Schriftwort in Erfüllung geht: die mich trinken dürſten immer. Jeſ. Sirach 24, 29. Vollkommen iſt aber die Freude erſt dann, wenn nichts mehr zu wünſchen übrig iſt. Dort im Jenſeits hat die Seele in und mit Gott Alles erlangt. Er erfüllt dein Verlangen mit Gütern, daß deine Jugend ſich erneuert wie die des Adlers. Pſ. 102, 5.

Hier tritt ein großer Unterſchied zwiſchen der ſinnlichen und geiſtigen Freude zu Tage. Der ſinnlichen Freude kann man überdrüſſig werden, ſo daß ſie aneckelt, nicht ſo die geiſtige. Der Grund davon iſt ein doppelter. Erſtens muß die Freude, wenn ſie nicht erdrückend wirken ſoll, den menſchlichen Kräften angemeſſen ſein. Dieſe aber ſind begrenzt. Eine

---

1) Der Sünder hat keine Freude und die fröhlich ſind, wenn ſie geſündigt haben und bei ihren Laſtern ausgelaſſen und luſtig, gleichen den Verrückten, wenn ſie in ihrem Wahnſinne lachen. Kein größeres Elend, als ſolche Freude. In kurzen ſchlagenden Sätzen ſtellt Raymund von Sabunde die aus der Eigenliebe und aus der Gottesliebe entſpringende Freude einander gegenüber. c. 159.

immer weiter geſteigerte Freude überſchreitet daher das Maaß der menſchlichen Kräfte und der ſinnliche Rauſch wird zum Eckel. Daher gilt hier der Grundſatz: variatio delectat. Die geiſtigen Freuden hingegen überſchreiten das Maaß der geiſtigen Kräfte nicht, ſondern mit ihrem Wachsthum nehmen auch jene zu. Zweitens ſättigt die ſinnliche Freude nie ganz, immer läßt ſie das Herz leer, weil das Objekt zu niedrig iſt, als daß die Seele in ihm Ruhe finden könnte. Alles zeitliche Gut iſt nur ein Waſſertropfen auf einen glühenden Stein gegoſſen. Daher eilt das Verlangen von einem Gegenſtande zum andern, ſo daß in dieſer Beziehung das ſo eben angeführte Sprüchwort ſeine Anwendung noch mehr findet. In Gott hingegen, als dem höchſten Gute, findet die Seele Alles. Hier mag ſie ruhen und ſich freuen und ihre Freude wird nie enden. Sie dauert vielmehr ewig, wie denn auch die Ewigkeit ganz dem Weſen der Freude (ebenſo dem Lieben und Schauen) entſprechend iſt. Gehört zum Begriff der Zeit ein Werden und Vergehen, ein Verlauf, ſo iſt dieſer Begriff der Freude fremd, weil ſie ihrem Weſen nach Beendigung des Laufes, ein Ruhen iſt. In dieſer Welt iſt ſie, wie alles Zeitliche, dem Wechſel unterworfen, nicht ihrem Weſen nach, ſondern weil das ſich freuende Subjekt veränderlich, vor- und rückſchreitend iſt.

Die Freude iſt von großem ſittlichem Werthe, weil die Güte einer Handlung nicht allein dadurch bedingt iſt, daß ſie materiell gut (bonum), d. h. ein ſittlich gutes Objekt zum Gegenſtand hat, ſondern auch dadurch, daß ſie gut (bene) verrichtet wird. Zu dieſem Letztern gehört aber weſentlich Freudigkeit. Je leichter und fröhlicher der Menſch im Dienſte Gottes arbeitet, deſto wohlgefälliger iſt er vor dem Herrn, denn er liebt einen fröhlichen Geber [1]). Ein Satz, der nicht nur auf das Almoſengeben ſeine Anwendung findet, ſondern ganz allgemein ausgeſprochen werden darf. Weil die ſittlich guten Zu-

1) 2. Cor. 9, 7.

ſtände die Vermögen ſo disponiren, daß ſie ſich leicht und gerne in der Richtung auf das Gute aktualiſiren, ſo gehört zur wahren Tugendhaftigkeit Freude, und wo dieſe fehlt, iſt es ein ſicheres Zeichen, daß auch jene mangelt. Wie ſie aber die ſtete Begleiterin der Tugend iſt, ſo fördert ſie auch den Frommen in der Gottſeligkeit und vielfältig bedient ſich Gott der Freude, als eines pädagogiſchen Mittels, um den Pilger auf dem oft rauhen Pfade zum Himmel zu ermuntern, daß er gerne den Andachtsübungen obliegt und treu in der Liebe beharrt: „den Weg deiner Gebote bin ich gewandelt, da du mein Herz erweitert haſt.“ Pſ. 118, 32.

2) Die negative Seite der Freude iſt die Trauer. Wie die Freude im Beſitz eines Gutes und in der Erkenntniß dieſes Beſitzes beſteht, ſo die Trauer im Beſitz eines Uebels und in dem Wiſſen darum. Die Trauer ſchwindet darum mit der wachſenden Freude, oder, um es detaillirter auszuſprechen, ſie nimmt ab mit dem erſtarkenden Glauben und der aufblühenden Liebe. Wie dieſe in ihrer höchſten Intenſität auch die größten körperlichen Schmerzen überwinden, zeigt das Beiſpiel nicht blos eines Martyrers, deſſen Antlitz auf dem Scheiterhaufen vor Freude ſtrahlte. Die innere überſtrömende Freude, die durch Glaube, Hoffnung und Liebe bewirkt wurde, hat ſich über den Körper ergoſſen und den leiblichen Schmerz abſorbirt. Ganz hört jedoch die Trauer in dieſer Welt nicht auf. Es wäre ſogar verwerflich, wenn das Gute über das Böſe nicht trauern würde, weil es ein ſicheres Zeichen wäre, daß es entweder nicht erkannt, oder daß es als nicht widerſtreitend als kein Uebel erfunden würde. Sodann kleben der menſchlichen Gebrechlichkeit immer Sünden an, wenn auch noch ſo kleine. Je reiner das Auge, je zarter das Gewiſſen, deſto weniger verbergen ſie ſich dem Blicke. Der hl. Franciscus weinte ſich beinahe blind über ſeine Sünden. Deßwegen ſagt auch der Apoſtel, II. Corth. 7, 9: ich freue mich, nicht weil ihr betrübt ſeid, ſondern weil ihr betrübt ſeid zur Buße.

Uebrigens abgeſehen von der Sünde (eigener und fremder) iſt Trauer das Loos des Erdenpilgers aus dem Grunde, weil er nicht mit Gott vollkommen vereinigt werden kann. Die Vereinigung mit Gott iſt ſeine eigene Vollendung, daher das beſtändige Ringen nach ihr, und doch erreicht er dieſſeits das Ziel nicht, darum ein ſchmerzliches Sehnen, aufgelöst zu werden, um bei Chriſtus zu ſein. Hienieden geht die Liebe an der Sehnſucht Hand, einſt wird ſie gehen an der Hand der Wonne. Zu bemerken iſt noch, daß ſich Trauer in Folge beſonderer Führungen Gottes bei vielen hochbegnadigten Seelen findet, von welchen es denn vornemlich heißt: ſelig ſind die Trauernden, ſie werden getröſtet werden. Tauler, der die geheimen Wege Gottes aus eigener Erfahrung kannte, ſpricht ſich hierüber folgendermaßen aus. Auf den erſten Grad der Jubilation, ſo kommt man mit fleißigem Wahrnehmen der wonniglichen Liebzeichen, die uns Gott wunderlich bewieſen hat in dem Himmel und in Erden, und wunderlich viel Gutes hat er uns gethan unter allen Creaturen. Und wie es alles grünt und blüht und voll Gottes iſt, und wie die Unbegreiflichkeit Gottes iſt alle Creaturen Uebergießen mit ſeinen großen Gaben, und wie ihn Gott geſucht und begabt hat, und ihn geladen und gemahnet und ſein gebietet und gewartet hat und durch ihn iſt Menſch worden und gelitten hat, und ſein Leben und ſeine heilige Seele und ſich ſelber für uns geſetzt hat, und zu welcher unausſprechlichen Nähe ſein ſelbſt er ihn geladen hat... Als daß dieſer Menſch mit einem innerlichen Durchſehen durchgehet, ſo wird in ihm geboren große wirkliche Freude. Und wird der Menſch, der dieſe Dinge recht anſiehet, übergoſſen mit innerlichen Freuden, daß der kranke Leichnam die Freude nicht enthalten mag und bricht aus mit einer ſonderlichen Weiſe und thäte er das nicht, das Blut bräche ihm vielleicht aus ſeinem Munde (als oft geſchehen iſt) oder der Menſch käme in ein groß Noth und Leiden. Und alſo wird er von unſerm Herrn mit großer Süßigkeit begabt und wird mit einem innerlichen

Umfang in befindlicher Vereinigung vereiniget. Alſo lockt und zieht und reizt Gott den Menſchen aus ihm und zu dem erſten, aus aller Ungleichheit.... Der andere Grad iſt, wenn Gott den Menſchen als fern hat aus allen Dingen gezogen und er nicht mehr ein Kind iſt und ihn geſtärket hat mit der Labung der Süßigkeit, denn ſo gibt man ihm hart Roggen-brod. Er iſt nun ein Mann geworden und zu ſeinen Tagen gekommen. Dem alten Menſchen iſt nutz und gut harte ſtarke Speiſe, ihm ziemt nicht mehr Milch und Brod. Von denn wird ihm fürgehalten ein wilder Weg, der gar finſter und elend iſt, durch den er geführt wird, und in dem Wege be-nimmt ihm Gott Alles, das er ihm je gegeben. Und alſo wird der Menſch als gar zu ihm ſelber gelaſſen, daß er von Gott zumal nichts weiß und kommt in ein ſolch Gedränge, daß er nicht weiß, ob er einen Gott habe oder nicht, und wird ihm ſo wunderlich wehe und wehe, daß ihm die weite Welt zu enge wird. Er befindet noch weiß ſeines Gottes zu-mal nicht, und aller andern Dinge, der mag er nicht, und iſt ihm, als ob er zwiſchen zwei Wänden hange, und als ob hinter ihm ſtehe ein Schwert und vor ihm ein ſcharfes Speer. Was will er denn thun, denn daß er niederſitze und ſpreche: Gott grüß dich lauter bitter Leiden, voll aller Gnaden. So das Befinden, je mehr vor war, ſo die Bitterkeit und der Jammer in dieſem Berauben, auch mehr und unleidlicher iſt (= je größer vorher der Troſt, deſto ꝛc.). „O nun gehab dich wohl, der Herr iſt ſicherlich hiebei und hält dich an den Stammen des wahren lebendigen Glaubens, es wird ſicher gut, das iſt der armen Seele in dem Quellen als ungläublich, daß die unleidliche Finſterniß immer zu dem Lichte kommen mag. Als nun unſer Herr den Menſchen alſo in dieſem unleidli-chen Kreuz wohl bereitet hat; (denn dieſes bereitet ihn mehr denn alle Uebungen möchten bereiten, die alle Menſchen thun möchten), denn ſo kommt der Herr und bringt ihn auf den dritten Grad, und in dem thut ihm recht der Herr den

Mantel von den Augen und entdeckt ihm die Wahrheit und dann gehet auf der lichte Sonnenſchein und hebt ihn zumal aus aller ſeiner Noth und Kummer. Das iſt dem Menſchen recht, als ob er ihn von dem Tode hätte lebendig gemacht. In dieſen ſo führet der Herr den Menſchen aus ihm ſelber in ſich und ergötzet ihn alles ſeines Elendes und werden alle ſeine Wunden heil. Und indem ſo zeucht Gott den Menſchen aus menſchlicher Weiſe in die göttliche Weiſe, aus aller Jammerkeit in ein göttliche Sicherheit, und wird denn da der Menſch als vergöttert, das alles das der Menſch iſt, und wirken iſt, das wirkt und iſt Gott in ihm, und wird als fern auf erhaben über ſeine natürliche Weiſe, daß er recht wird von Gnaden, das Gott weſentlich iſt von Natur [1]."

3) Wenn ſich aber der Chriſt ohne Unterlaß freuen ſoll, Theſſ. 5, 16, wenn ihm der Apoſtel zuruft: freuet euch im Herrn, noch einmal ſage ich es euch, freuet euch, Phil. 4, 4, ſo kann es widerſprechend ſcheinen, wenn ihm zugleich Trauer zur Pflicht gemacht wird. Zur Erläuterung deſſen Folgendes. a. Sinnliche (= ſündhafte Weltliebe) Freuden ſind nicht nur der geiſtigen Freude widerſprechend [2]), ſondern auch der Trauer, dieſe können allerdings nicht bei einander beſtehen. b. Ueber die Beleidigungen, die Gott von Andern zugefügt werden, betrübe man ſich nicht allzuſehr. Ebenſo ſchön als wahr iſt in dieſer Beziehung, was Ludwig de Ponte erzählt. Balthaſar Alvarez habe ſich viel und ſchwer über die mannigfaltigen Fehltritte ſeiner Untergebenen abgekümmert. Da er im Gebete dieſes ſein Anliegen Gott vortrug, habe er in einem Geſichte ein Herzchen geſehen, das in zwei Blutstropfen gleichſam ertränkt war, und es ſei ihm geſagt worden: „das iſt dein Herz, das in verkehrten Waſſern (in prava aqua) untergetaucht

---

1) Tauler, Predigt am fünften Sonntag nach Trinitatis.

2) Errat omnino si quis caelestem illam dulcedinem huic cineri: divinum illud balsamum huic veneno: charismata illa spiritus sancti misceri posse hujusmodi illecebris arbitratur. Bernh. serm. 6. de Ascens. Dom.

iſt.“ Sodann wurde ihm ein großes, zum Anſehen liebliches Herz gezeigt und geſagt: „das iſt das Herz Gottes, das durch ſo viel Götzendienſt, Häreſie und Laſter in der Welt nicht niedergeſchlagen wurde, ſondern in Langmuth zuſieht, reichliche Früchte von denen zu ſammeln, die jetzt gottlos ſind, ſo ſoll auch dein Herz ſein [1]). c. Was endlich die eigenen Sünden betrifft, ſo ſoll man ſich allerdings über dieſelben betrüben, nicht weniger ſich aber auch über die Barmherzigkeit Gottes erfreuen, der immer bereit iſt zu vergeben, wenn der Sünder reuig zu ihm zurückkehrt. Iſt ja über einen Sünder, der Buße thut, im Himmel eine größere Freude als über 99 Gerechte. Thomas vermittelt dieſe Gegenſätze auf folgende Weiſe. Freude und Trauer, ſagt er, ſind allerdings der Art nach verſchieden, nicht aber ſteht jede Freude im Gegenſatze zu jeder Trauer, ſondern nur die ſchließen ſich aus, welche ſich auf denſelben Gegenſtand beziehen. Wenn ſie ſich aber auf entgegengeſetzte oder nur verſchiedene Gegenſtände beziehen, ſo kann das Eine die Urſache des Andern ſein, wer ſich über die Gegenwart freut, trauert über die Abweſenheit. Die Trauer über eine begangene Sünde kann daher nicht zugleich auch Freude über dieſe Sünde ſein, wohl aber kann und wird Freude über ihre Vergebung entſtehen, eine Freude, die aus der Trauer geboren iſt [2]). Der Büßer ſei traurig und freue ſich ſeiner Trauer.

Die chriſtliche Trauer iſt darum auch von der ſündhaften Trauer himmelweit verſchieden. Jene Trauer iſt demüthig, mild, geduldig, freundlich, immer voll Hoffnung, Langmuth und Sanftmuth, nie verläugnend, daß ſie in der Liebe wurzelt. Dieſe aber iſt hart, ungeduldig, unzufrieden, mürriſch, kleinmüthig bis zur Verzweiflung. Dieſe lähmt die Thätigkeit, jene hemmt ſie nicht, ſondern ſie verdoppelt den

---

1) cf. Michael a S. Cathar. trinum perfectum. Via unit. tract. 4. erud. 3. n. 191.

2) Th. 4. D. 14. q. 1. a 4.

Eifer. Sie lächelt mit Thränen im Auge; mag auch das Fleiſch leiden, das Herz ruht voll freudigem Vertrauen in Gott [1]).

§. 158.

Barmherzigkeit und Wohlthätigkeit.

1) Barmherzigkeit (= Mitleid) iſt das Mitgefühl unſeres Herzens über fremdes Elend, wodurch wir zum Helfen gedrängt werden [2]). Das Mitleid iſt weſentlich Trauer, Schmerz, nicht über das eigene Uebelbefinden, ſondern über das des Nächſten. Damit wir aber mit dem Andern leiden, mit ihm trauern können, muß ſein Leid das unſrige werden, oder müſſen wir es für unſer eigenes anſehen. Dieſes iſt auf doppelte Weiſe möglich; einmal durch die Liebe. Dieſe macht aus Zweien eins. Der Liebende betrachtet den Geliebten als ſein zweites Ich und darum auch ſein Leid und ſeinen Schmerz als ſeinen eigenen. So hängt die Barmherzigkeit mit der Liebe zuſammen. Ohne Liebe gibt es kein Erbarmen. Bringt es Einer nicht dazu, ſich mit dem Nächſten in Liebe zu verbinden, da doch der Nächſte immer auch was Gutes und Erfreuliches an ſich hat, nach dem ein natürliches Verlangen entſteht, ſo wird er es viel weniger zum Mitleid bringen, in dem mit ihm eins ſein und das mit ihm theilen Wollen, was ſonſt der Natur widerſtrebt, Schmerz, Leid, Trauer. Es iſt darum auch hinlänglich durch die Erfahrung beſtätigt, daß Mancher im Glück Freunde hatte, die ihn im Unglück verlaſſen. Dieſe, durch die eigennützige Liebe (amor concupisc.) mit dem Freunde verbunden, löſen alsbald die Bande auf, wie ſie ſehen, daß ſie

---

1) Quia licet exterioribus et quae ad carnem sunt, patiamur tristitiam et amaritudinem; interius tamen continuum gaudium habemus, quod crescit in nobis ex consolationibus spiritus sancti et spe remunerationis aeternae. Thom. 2. Cor. 6. lect. 2.

2) cf. Aug. 9. de civ. Dei c. 5.

durch dieſe Vereinigung nicht nur mit den Freudigen ſich freuen, ſondern auch mit den Weinenden weinen ſollen, Röm. 12, 15. Wahre, chriſtliche Barmherzigkeit hat darum die Charitas zur Vorausſetzung und zwar eine geſteigerte Liebe, weil ſie eine Gemeinſchaft in dem der Natur Widerſtrebenden in Schmerz und Trauer gründet. Man könnte daraus ſchließen, die Barmherzigkeit ſtehe höher als die Liebe, ſie ſei deßwegen die höchſte aller Tugenden. Allerdings unter allen auf den Nächſten gerichteten Tugenden iſt ſie die erſte, weil ſie ihn nicht nur in Liebe umfaßt, ſondern was mehr iſt, ſeine Noth zu lindern ſucht. Sehen wir aber vom Nebenmenſchen ab und betrachten wir die Sache an ſich, ſo iſt die Tugend die höchſte, welche uns am innigſten mit dem höchſten Gute vereiniget, das geſchieht aber durch die Liebe.

Die Barmherzigkeit hat aber noch eine andere Quelle als die durch die Liebe bewirkte Vereinigung mit dem Nebenmenſchen. Man findet nemlich häufig, daß furchtſame und verſtändige Leute, von denen man mit ziemlicher Sicherheit behaupten kann, die Liebe treibt ſie nicht zum Mitleid, barmherzig ſind, während Reiche und Mächtige, denen viele Mittel zu Gebote ſtehen, ſehr häufig hartherzig und theilnahmslos ſind. Da die Barmherzigkeit fremde Noth wie die eigene anſieht und da wir, gewiß mit Recht, vorausſetzen, daß dieſe Theilnahme nicht immer ihren Grund in der Charitas hat, ſo muß es noch eine andere Urſache geben. Man kann aber fremde Noth für die eigene anſehen, wenn man vorausſieht oder fürchtet, ſie werde über kurz oder lang dadurch die eigene werden, daß ſie auch auf uns übergeht. Hier findet ſich auch eine Gemeinſchaft, aber nicht die durch die Liebe bewirkte, ideelle, ſondern eine reelle, das wirkliche wahrhafte Ergriffenwerden von demſelben Unglück, die den Menſchen barmherzig macht. Weil vorſichtige und furchtſame Perſonen dieſe reelle Theilnahme an fremder Noth zuerſt bemerken und am meiſten beſorgen, während Reiche und Mächtige ſich ſtark genug füh-

len, ſie von ſich abzuwenden, ſo erklärt ſich daraus die angegebene Erſcheinung.

2) Eine andere mit der Liebe zugleich gegebene und aus ihr hervorgehende Tugend iſt das Wohlwollen und die Wohlthätigkeit [1]). Es liegt in ihrem Weſen und iſt ihre erſte Lebensäußerung, daß ſie dem Geliebten wohl will und wohl thut. Sie iſt jene einigende, verbindende Kraft, welche das in gleicher Ordnung Stehende nach ſeiner wechſelſeitigen Gemeinſchaft zuſammenhält (ſie regelt, ſo erklärt Dionyſius dieſe Worte weiter unten, das auf gleicher Stufe Stehende zu gegenſeitiger Mittheilung), welche das Höhere zur Sorge für die Niedern bewegt und das Niedrige kräftigend dem Höhern zuwendet [2]). Daß der Chriſt ſich gegen den Einen wohlwollender und wohlthätiger erweiſen darf und ſoll, als gegen den Andern, iſt ebenſo gewiß, als daß der Eine auf ſeine Liebe ein größeres Anrecht hat, als der Andere [3]). Die oben angegebene Ordnung der Liebe hat ihre volle Anwendung auf das Wohlwollen und die Wohlthätigkeit.

Wir finden jedoch außer der chriſtlichen Wohlthätigkeit auch eine blos natürliche, deren beiderſeitige Uebereinſtimmung und Verſchiedenheit angegeben werden muß. Die Uebereinſtimmung liegt darin, daß beide aus jener Güte, die mittheilen will, hervorgehen. Gott will nemlich nicht blos ſich, ſondern auch Anderes, von ihm Verſchiedenes, und dieſe ſeine Güte hat er allem Geſchaffenen, wenn auch in verſchiedenem Maaße mitgetheilt. Denn die Liebe, welche in den

---

1) Sed jam de beneficentia loquamur, quae dividitur etiam ipsa in benevolentiam et liberalitatem. Ex his igitur duobus beneficentia constat, ut sit perfecta. Non enim satis est bene velle, sed etiam bene facere: nec satis est iterum bene facere, nisi id ex bono fonte, hoc est, bona voluntate proficiscatur. Ambros. de off. I. c. 30.

2) Dionys. Areop. de div. nomb. c. 4. §. 12. cf. Ambros. de off. l. 1. c. 34.

3) Ambros. de off. l. 1. c. 34.

Seienden Gutes wirkt, beſteht in dem Guten überſchwenglich voraus und leidet nicht, daß es ohne Hervorbringung in ſich bleibe, ſondern erregt ihn, daß er wirkt in ſeiner überſchwenglichen, allſchaffenden Kraft. Dionys. Areop. de div. nomb. c. 4. §. 10. Ein Bild davon geben uns alle organiſchen Naturen, die nicht blos eine Neigung zu dem eigenen Guten haben, um es zu verlangen, wenn ſie es noch nicht beſitzen oder um ſich in ihm zu freuen (zu ruhen), ſie ſtreben außerdem das eigene Gut auf Andere zu verbreiten, ſoweit es ihnen möglich iſt. Darum bringt jede Natur ihr Gleiches hervor, nicht mit bewußter Abſicht, ſondern als ein Bild göttlichen Schaffens. Es gehört zum Weſen Gottes das eigene Gut Andern mitzutheilen und weil auch der natürliche Menſch ein Ebenbild Gottes iſt, ſo offenbart ſich dieſer Grundſatz auch bei ihm, im Mittheilen, in der natürlichen Wohlthätigkeit. Iſt aber der Chriſt Gott nicht nur ebenbildlich, ſondern durch die Gnade auch ähnlich [1]), es wird bei ihm dieſe Wohlthätigkeit ſich auch in erhöhtem Maaße zeigen. Der nicht blos graduelle, ſondern ſpecifiſche Unterſchied liegt aber darin, daß jene Wohlthätigkeit einfach dem natürlichen Menſchen zu Hülfe kommt, dieſe ihn aber nach ſeinem übernatürlichen Endziel in's Auge faßt. Der Grund hievon liegt ſchon in ihrer beiderſeitigen Entſtehungsweiſe. Jene wurzelt blos in der Natur, dieſe in der übernatürlichen Liebe. Die Charitas liebt den Nächſten in Gott, darum iſt ihr ſein Seelenheil, ſeine Seligkeit das Höchſte. Das Seelenheil iſt ihr nicht das Einzige, denn ihre Fürſorge, der göttlichen gleichend, erſtreckt ſich über Alles, dabei aber ordnet ſie Alles mit Beziehung auf Gott [2]). Die Philantropie hingegen hält ſich, ihrem Urſprunge gemäß, innerhalb des Natürlichen. Es genügt der Charitas bei einer Wohlthätig-

1) Ueber den Unterſchied von Ebenbild und Aehnlichkeit vgl. die Dogmatik.

2) Qui ergo diligit proximum, agit quantum potest ut salvus corpore salvusque animo sit: sed cura corporis ad sanitatem animi referenda est. Aug. de morib. eccl. c. 28. (C. 46.)

keitsanſtalt nicht, durch die erforderlichen materiellen Mittel dieſelbe dem äußeren Beſtande nach zu ſichern, ſie knüpft ſie zugleich durch den Geiſt, den ſie ihr einhaucht, an den, von dem und zu dem ſie ſelbſt pulſirt; ſie hat nichts gethan, wenn ſie den Leib des Nackten bekleidet, ſie ſorgt ihm zugleich für das Hochzeitkleid zum Brautmahl des Lammes; es genügt ihr nicht, dem Hungernden das erdentwachſene Brod zu reichen, ſie gibt ihm zugleich das Brod, das vom Himmel kommt; ſie beſchränkt ſich nicht darauf, dem Obdachloſen ein ſchirmendes Haus zu öffnen, ſie will ihn auch zum Eingang führen des Hauſes, welches nicht Menſchenhände gebaut haben; ſie bietet dem Kranken körperliche Pflege und Arznei zur Geneſung des Körpers, aber die Pflege ſeiner Seele, die Mittel, um deren Geſundheit zu erhalten oder herzuſtellen, ſind ihr ebenſo wichtig. An dieſes Alles denkt die Philantropie entweder gar nicht, oder nur wenig, oder fügt es nur bei; die Charitas aber fügt es nicht an, ſondern ſchmilzt es hinein [1]).

§. 159.

Erweckung von Glaube, Hoffnung und Liebe.

1) Die genannten und ihrem Weſen nach näher entwickelten drei theologiſchen Tugenden öfters des Jahres zu erwecken, iſt jeder Chriſt verpflichtet [2]). (Wir faſſen vorerſt alle drei zuſammen, weil ſie ihrer innern Verwandtſchaft wegen zuſammengehören.) Denn ſo lautet das altteſtamentliche Gebot: Du ſollſt den Herrn deinen Gott lieben aus deinem ganzen Herzen und aus deiner ganzen Seele, und aus allen

---

1) Hurter, Geburt und Wiedergeburt, II. 28.

2) Kann die Liebe 2c. geboten werden? Sofern ſie eine Gabe Gottes, nie und nimmer. Aber das göttliche Wirken iſt immer an ein menſchliches Mitwirken, an eine vom Willen ausgehende Hingebung geknüpft und die Entwicklung der Tugenden durch ein Streben von Seite des Menſchen bedingt, und dieſe menſchliche Thätigkeit fällt unter die Kategorie des Gebotes.

deinen Kräften. Und es ſollen dieſe Worte, die ich dir heute gebiete, in deinem Herzen ſein und du ſollſt ſie deinen Kindern erzählen, und ſie betrachten, wenn du in deinem Hauſe ſitzeſt, und wenn du auf der Reiſe biſt, wenn du dich niederlegeſt, und wenn du aufſteheſt. Und du ſollſt ſie wie Zeichen an deine Hand binden und zwiſchen deinen Augen ſchwebend haben und an die Pfoſten und Thüren deines Hauſes ſchreiben. Deutro. 6, 5—9. Die weitere Entwicklung dieſes Gebotes und der aus ihm geführte Nachweis, daß die Liebe öfters im Jahr erweckt werden müſſe, wäre eine bis zur Beleidigung gehende Deutlichkeit, wenn es auch leider Solche gegeben hat, die es verneinten, ſo daß Päbſte genöthigt wurden [1]), dieſe Irrthümer ausdrücklich zu verwerfen. Das Gebot: öfter im Jahr, iſt freilich ein unbeſtimmtes, das man dadurch mehr begrenzt hat, daß man ſagte, es ſoll nicht in zu großen Zwiſchenräumen geſchehen. Das Weitere aber muß nothwendig dem Ermeſſen des Einzelnen überlaſſen werden, denn die Kirche beſtimmt immer nur die äußerſten Grenzen. Scotus gibt an, man ſoll es jeden Sonn- und Feſttag thun. Weil dieſe Tage beſonders dem Herrn geweiht ſind, ein Hauptheil des Gottesdienſtes aber unſtreitig in der Uebung dieſer drei Tugenden beſteht, ſo iſt dieſer Rath ein ſehr begründeter. Den Anfang mit Erweckung dieſer Tugenden muß Jeder machen, ſobald er zum Gebrauch der Vernunft gekommen und die hinreichende Kenntniß von Gott beſitzt. Schließen ſollen wir dieſe Uebung in der Todesſtunde, und da dieſe Keiner ſicher weiß, in jeder Todesgefahr, wenn man auch die heiligen Sakramente empfangen hat [2]). An der wirklichen oder vermeintlichen Grenzſcheide unſeres irdiſchen Lebens ſollen wir aus allen Kräften

1) Homo nullo umquam vitae suae tempore tenetur elicere actum fidei, spei et charitatis ex vi praeceptorum divinorum ad eas virtutes pertinentium. prop. 1 ab Alex. dam. Satis est actum fidei semel in vita elicere. prop. 18. a Inoc. XI. damn. etc.

2) Daß ſie beim Empfang der heiligen Sakramente jedesmal erweckt werden müſſen, verſteht ſich wohl von ſelbſt.

nach dem letzten Endziele ſtreben. Denn leben wir, ſo leben wir dem Herrn: ſterben wir, ſo ſterben wir dem Herrn: mögen wir nun leben oder ſterben, ſo ſind wir des Herrn. Röm. 14, 8. Ferner ſind wir verpflichtet, dieſe Tugenden zu erwecken, wenn wir Gefahr laufen in eine Todſünde zu fallen, und die Verſuchung nicht wohl auf andere Weiſe zu überwinden iſt, als durch Uebung einer (oder aller) dieſer Tugenden. Wer zum Zweck verpflichtet iſt, dem iſt auch das nothwendige Mittel geboten. Zu bemerken iſt hiebei, daß nach der Lehre der meiſten Moraliſten unter dieſer Erweckung keine ſchulgerechte förmliche Uebung, wie man ſie in Gebetbüchern findet, verſtanden wird [1].

2) Insbeſondere muß der Glaube erweckt werden, ſo oft Jemand das Glaubensbekenntniß ablegen muß, weil dieſes ohne jenes Heuchelei wäre und ſo oft Einer in freigewollte Zweifel an Glaubensſätzen gefallen iſt. Die Erweckung der Liebe (als zur vollkommenen Reue gehörig) iſt insbeſondere allen jenen Geiſtlichen geboten, die mit einer Todſünde belaſtet, Meſſe leſen oder ein Sakrament ſpenden müſſen, ohne daß ſie zuvor beichten konnten. Auch die Nächſtenliebe müſſen wir erwecken, denn Innocenz XI. verwarf die Theſe: non tenemur proximum diligere actu interno et formali.

---

1) Attamen opus non est, ut hi actus reflexe et explicite fiant cum intentione praecepto satisfaciendi... Ita etiam actus charitatis sunt omnes uniformitatis actus divinae voluntati, et omnes virtutes exercitae ad dei complacentiam. Ita pariter sunt actus fidei orare, crucifixum adorare etc. Liguori, hom. apost. tr. 4. n. 13.

Drittes Kapitel.

Von den ſittlichen Tugenden im Beſondern.

§. 160.

Die Klugheit.

Klugheit iſt jene Tugend, welche angibt, was zur Erreichung eines guten Lebens zu thun oder zu meiden iſt, oder nach Auguſtin: die Erkenntniß deſſen, was zu begehren und zu fliehen iſt [1]).

1) Die Klugheit beſchäftigt ſich nicht mit Erforſchung deſſen, was gut und bös iſt, oder worin das gute Leben beſteht, ſondern ihr Hauptaugenmerk iſt darauf gerichtet, das, was ſie als dienlich erkannt hat, überhaupt allgemein gültige Wahrheiten im einzelnen Fall recht anzuwenden. Sie hat das Einzelne unter die allgemeinen Geſetze zu ſubſummiren, das theoretiſch als wahr Erkannte praktiſch anzuwenden, und zwar ſo, wie es zur Erreichung des vorgeſteckten Zieles am zweckmäßigſten iſt.

Weil es ſich um Erreichung eines Zweckes handelt, ſo muß die Klugheit berechnend ebenſo die Zukunft im Auge haben, um die Gegenwart zur Erlangung deſſen, was noch ferne liegt, zu benützen, als auch gelehrig die Vergangenheit zu Rathe ziehen, um aus dem bereits Geſchehenen auf das, was erſt geſchehen ſoll, zu ſchließen. Zum erſten gehört ein gewiſſer Seherblick, an dem ſich das Schriftwort erfüllt: ſeine Salbung belehret euch über Alles. I. Joh. 2, 27. Dieſes gibt zugleich davon Zeugniß, daß nur der Begnadigte wahrhaft klug iſt. Der göttliche Geiſt leitet den chriſtlich Klugen, daß er das Rechte trifft. Was kein Verſtand der Verſtändigen ſieht, das übt in Einfalt ein kindlich Gemüth. Mit einem Worte, die wahre Klugheit iſt divinatoriſch und muß es auch in einem gewiſſen Sinne ſein. Die Gnadengabe des Rathes

---

1) QQ. 83. q. 61.

iſt kein bloßer Name. Zweitens gehört aber zur Klugheit Erfahrung, oder wo dieſe mangelt, Gelehrigkeit. Wer ſich von der großen Lehrmeiſterin Geſchichte nicht belehren läßt, der mag Alles ſein, nur nenne man ihn nicht klug. Wie Demuth überhaupt eine Grundbedingung des chriſtlichen Lebens iſt [1]), ſo muß ſie auch die Unterlage dieſer Tugend bilden. Eigenſinnig ſeinem Kopfe folgen und ſich nirgends Rath holen wollen, iſt der Klugheit zuwider. Rührigkeit und eigenes Nachſinnen, das auch die geringfügigſten Umſtände in Erwägung zieht, iſt damit nicht ausgeſchloſſen, im Gegentheil, es iſt eine ſo nothwendige Eigenſchaft der Klugheit, als das Lernen von Andern. Nur vor der Geltendmachung dieſer Seite, auf Koſten der andern, wollten wir warnen.

2) Die Thätigkeit der Klugheit iſt eine dreifache. Sie trägt der Zeit und der Umſtände Rechnung, und ſucht die zweckmäßigen Mittel auf, um das Ziel zu erreichen, ſie iſt berathend. Hat ſie dieſe gefunden, ſo wägt ſie ſelbe gegen einander ab, um ſie nach ihrem wahren Werthe zu bemeſſen und wählt die tauglichſten, am ſchnellſten zum Ziele führenden aus, ſie iſt wählend. Endlich ſchließt ſie ihre Thätigkeit damit ab, daß ſie die aufgefundenen und ausgewählten Mittel dem Willen zur Ausführung vorhält, befehlende Thätigkeit. Da die Klugheit in der Anordnung deſſen beſteht, was zur Erlangung des Zieles dient, ſo iſt die letzte Funktion die hauptſächlichſte, weil durch ſie das Ziel unmittelbar erreicht wird. Es dringt ſich dabei die Frage auf: wenn die Klugheit vorherrſchend im Anordnen und Befehlen beruht, ſind dann die Untergebenen und Dienenden derſelben auch benöthigt? Soweit ſie Dieſes ſind, bedürfen ſie derſelben nicht. Dem Diener, als ſolchem, iſt die Klugheit nicht nothwendig. Ein Anderer ſucht für ihn die Mittel, beurtheilt ſie und befiehlt ihm. Es iſt darum auch Erfahrungsſache, daß Solche, die ſehr abhängig, des ſelbſtſtändigen Handelns ungewohnt ſind,

1) cf. §. 108.

wenig Klugheit beſitzen. Kein Menſch iſt aber blos Diener, ſondern immer auch Herr; er wird nicht blos regiert, ſondern regiert auch, und darum bedarf Jeder der Klugheit. Es gehört allerdings zu dieſer Tugend eine natürliche Anlage, wie denn überhaupt das ganze ſittliche Verhalten mit einer Wurzel in den Seelenvermögen gründet, deßwegen wird auch von dieſer Seite aus der Eine leichter und vollſtändiger in den Beſitz dieſer Tugend kommen als der Andere. Jeder hat aber die für die Tugenden nothwendige Grundlage in ſeinen natürlichen Vermögen, die durch Uebung und Gnade vervollkommnet werden können und ſollen, und gerade in dieſer relativen Vollkommenheit beſteht die Tugend, weßwegen auch die aus Nachläßigkeit entſtandene Thorheit Sünde iſt.

3) Sucht und wählt der Chriſt die zweckmäßigen Mittel und gebraucht er ſie zu rechter Zeit, um ein wahres, ſeine ganze Lebensaufgabe umfaſſendes Gut zu erlangen, ſo iſt Dieſes die wahre Klugheit, wie ſie ſich in jedem Gerechten finden muß. Jeder Gerechte wird nemlich, weil er dieſes iſt, die zum Heile nothwendigen Mittel auswählen und gebrauchen. Iſt das Ziel aber ein böſes, ſo iſt die Gewandtheit, mit der man es anſtrebt, keine Tugend, ſondern die Klugheit der Kinder dieſer Welt, oder, um den Unterſchied auch durch das Wort auszudrücken, Schlauheit. Unvollkommen iſt die Klugheit, wenn das Ziel, auf das ſie losſteuert, zwar ein gutes, aber particulares iſt. So ſpricht man von Paſtoralklugheit. Ein Solcher, der zu einem beſondern Zwecke die rechten Mittel gebraucht, iſt klug, aber nicht ſchlechthin, ſondern blos in dieſem Fach. Jener, welcher zu einem guten Leben überhaupt die rechten Mittel ſucht, auswählt und anordnet, iſt ſchlechthin klug. Oder aber die Klugheit iſt unvollkommen, wenn eine der angegebenen Funktionen fehlt, oder mangelhaft iſt, ſei es nun, daß nicht Alles reiflich genug erwogen, oder wenn dieſes iſt, nicht raſch genug zur That geſchritten wird.

2) Die Gerechtigkeit und die mit ihr verwandten Tugenden.

§. 161.

Die Gerechtigkeit.

Die Gerechtigkeit iſt jene Tugend, welche den Willen geneigt macht, für immer und mit Feſtigkeit Jedem das Seine zu geben, das heißt, ihm das zu geben, was ihm nach dem ſtrengen Rechte gebührt.

1) Objekt der Gerechtigkeit iſt das Recht, welches darin beſteht, einem Andern das zu geben, was ihm gebührt. Dadurch unterſcheidet ſich aber die Gerechtigkeit weſentlich von den andern Cardinaltugenden. Das Objekt dieſer iſt nämlich das eigene Ich. Die Klugheit bildet den Verſtand, Starkmuth und Mäßigung das niedere Begehrungsvermögen. Damit iſt natürlich nicht ausgeſprochen, als ob die Gerechtigkeit keinen Einfluß auf die eigenen Vermögen habe, ſie gibt vielmehr, wie in dem an der Spitze ſtehenden Satze ausgeſprochen iſt, dem Willen die Fertigkeit, daß er ſich andauernd und feſt in gerechten Handlungen aktualiſirt. Es handelt ſich aber, und damit iſt der Unterſchied gegeben, bei der Gerechtigkeit nicht blos um das Verhältniß der Handlung zum Handelnden, ſondern vielmehr um das Verhältniß einer Thätigkeit zur Perſon und Sache eines Andern [1]). Wird darum bona fide zu wenig reſtituirt, ſo iſt mit der bloßen Geneigtheit des Willens der Gerechtigkeit nicht genügt, ſondern die Reſtitution muß ergänzt werden, ſobald man zur rechten Einſicht kommt. Es kommt nemlich hier nicht blos der Zuſtand des Seelenvermögens, der

---

1) Ad quartum dicendum, quod actiones quae sunt hominis ad seipsum sufficienter rectificantur, rectificatis passionibus, per alias virtutes morales: sed actiones quae sunt ad alterum, indigent speciali rectificatione non solum per comparationem ad agentem, sed etiam per comparationem ad eum ad quem sunt: et ideo circa eas est specialis virtus, quae est justitia. Th. 2. 2. q. 58. a 3.

gute Wille, ſondern das Eigenthum des Andern in Betracht. Ganz anders bei den übrigen Tugenden. Faſtet Einer aus Heuchelei, ſo iſt dieſes keine Tugend, denn das Objekt, die Mäßigkeit iſt nicht etwas Anderes, außer ihr Seiendes, Fremdes, ſondern das verlangende Begehrungsvermögen, dieſes ſoll im Zaum gehalten werden, ein Ziel, das oft bei einem kleinen Abbruch erreicht werden kann. Die Reglung des Seelenvermögens, die Beherrſchung der Luſt iſt alſo hier das Subſtantielle, die Quantität der Speiſen das Accidentelle, wohingegen bei der Gerechtigkeit die volle Schadloshaltung des Andern die Hauptſache iſt, die Gemüthsſtimmung aber das Secundäre. Daß man die Gemüthsſtimmung übrigens nicht zu gering anſchlagen darf, geht aus der Erwägung hervor, daß die Gerechtigkeit eine Tugend iſt. Die Tugend vollbringt aber nicht nur Gutes, ſondern macht auch den Handelnden ſelbſt gut. Andererſeits darf man bei der Mäßigung auch das Maaß von Speis und Trank des Andern nicht zu gering anſchlagen, ja, es kann dieſes, wie beim kirchlichen Faſtengebot, geradezu vorgeſchrieben und ſeine Beobachtung Pflicht der Gerechtigkeit werden. Wir trennten ſo ſcharf, um den Unterſchied deutlich in's Licht zu ſtellen.

Es wurde bereits angeführt, daß man auch von einer Gerechtigkeit ſich ſelbſt gegenüber ſpricht. Dieſer Sprachgebrauch iſt jedoch ein uneigentlicher, und wenn wir hier von der Gerechtigkeit handeln, ſo kommt das Verhältniß zum Nebenmenſchen in Betracht. Es treten darum auch die innern Gemüthsbewegungen in Hintergrund, äußere Handlungen und äußere Gegenſtände aber in Vordergrund. Dieſe letztern ſind Mittel und Bedingungen des gegenſeitigen Verkehrs, und durch ſie treten die Verkehrenden in Verhältniſſe, die die Gerechtigkeit ſo zu ordnen hat, daß Jedem das Seine zukommt.

2) Das Verhältniß zum Andern kann ein dreifaches ſein, das Verhältniß des Theils zum Ganzen, das Verhältniß des Ganzen zum Theil und das Verhältniß des Theils zum Theil.

Dieſem dreifachen Verhältniß entſprechend, redet man von einer dreifachen Gerechtigkeit und zwar 1) von der allgemeinen oder geſetzlichen Gerechtigkeit (justitia generalis seu legalis), durch die das Verhalten der einzelnen Perſonen zum gemeinen Wohl geordnet wird. 2) Von einer austheilenden Gerechtigkeit (justitia distributiva) [1]), welche die Handlungsweiſe regelt, vermöge der den einzelnen Perſonen gemeinſchaftliche Güter verliehen werden. Die dritte iſt die wechſelſeitige Gerechtigkeit (justitia commutativa), gemäß deren der Einzelne dem Einzelnen das Seine nach dem ſtrengen Recht gibt. Durch ſie werden Verkauf und Kauf, Reſtitutionen ꝛc. geregelt.

Man nennt die justitia generalis seu legalis [2]) nicht nur allgemein, weil ihr Objekt das gemeine Wohl iſt, ſondern auch, weil ſie die Thätigkeit der andern Tugenden beherrſcht, ſelbe auf das allgemeine Gut beziehend. Sie gebietet dem Starkmuth, das Leben der größten Gefahr auszuſetzen, um das Vaterland zu retten; ſie gebietet Mäßigkeit und Keuſchheit als Grundlage des geſellſchaftlichen Beſtandes. Kurz, ſie ſteht nach dieſer Seite in einem ähnlichen Verhältniſſe zu den andern Tugenden wie die Liebe. Die Liebe gibt allen Tugenden das chriſtlich-religiöſe Gepräge, indem ſie die Lebensäußerungen derſelben auf Gott bezieht. Die Gerechtigkeit gibt den Tugenden einen höheren Werth, indem ſie ſie auf das allgemeine Wohl bezieht. Inſofern nennt man die Liebe und die Gerechtigkeit allgemeine Tugenden und aus dieſem Grunde ſagt Auguſtin, quae per ceteras omnes (virtutes) diffunditur, weil ſie nemlich nach der Erläuterung des Thomas zu dieſer Stelle: communis radix totius ordinis ad alterum est.

---

1) Et alioqui is qui est in nobis distribuendi habitus, dicitur justitia: quin etiam habitus discernendi pro meritis aut magis aut minus, in quibus id oportet fieri ex scientia, summae est species justitiae. Clem. Alex. strom. lib. 7. c. 12. S. 354.

2) Geſetzlich heißt ſie deßwegen, weil das Geſetz auf das allgemeine Wohl abzweckt.

Subjekt der austheilenden Gerechtigkeit iſt der Regent, überhaupt die Gemeinde-Behörde. Um die der Geſammtheit gehörigen Güter auf die rechte Weiſe auszutheilen, bedarf ſie als bleibenden Gemüthszuſtand die Tugend der Gerechtigkeit. Dieſe gibt nemlich den rechten Maaßſtab für die Vertheilung dieſer Güter an die Hand und feſtigt den Willen, daß er ſich von der Bahn des Rechtes durch kein Sonderintereſſe, durch kein Anſehen der Perſon abbringen läßt. Weil Tugend, iſt jedoch auch dieſe Gerechtigkeit kein ausſchließliches Eigenthum der Vorgeſetzten, ſondern ſie findet ſich auch, obgleich auf andere Weiſe, in den Untergebenen. In ihnen offenbart ſie ſich nemlich dadurch, daß ſie mit dem zufrieden ſind, was ſie von den Vorgeſetzten empfangen. Man ſieht, ſie iſt hier von keinem geringeren Belange, das Feld ihrer Wirkſamkeit iſt nicht kleiner, ihre Vollziehung vielleicht ſchwieriger. Gerade dieſe Tugend iſt in unſern Tagen faſt gänzlich verkannt und die Gewiſſen ſind ſo abgeſtumpft, daß ihr Mangel kaum für Sünde angeſehen wird. Willkürliches Verfahren auf der einen, Unzufriedenheit auf der andern Seite reichen ſich die Hand.

Das größte Mißverſtändniß hat ſeinen Grund darin, daß beſonders von Seite der Empfangenden der Unterſchied überſehen wird, der zwiſchen der wechſelſeitigen und austheilenden Gerechtigkeit ſtattfindet. Die wechſelſeitige Gerechtigkeit ſieht auf den Werth des Dinges, wie er nach der Schätzung Sachverſtändiger angegeben wird, die austheilende Gerechtigkeit aber faßt die Perſon in's Auge. Die Perſon und ihre Stellung im Gemeindeweſen iſt für ſie das Maaßgebende, weßwegen dieſe von dem Gemeindegut auch um ſo mehr erhält, je wichtiger und umfaſſender ihr Einfluß auf das öffentliche Wohl und je größer ihr Verdienſt iſt. Das iſt der Grund der höheren Beſoldungen für höhere Beamte. Wohingegen die wechſelſeitige Gerechtigkeit blos auf die Sache ſieht und dabei ſtreng nach dem Grundſatz: „Jedem das Seine,“ verfährt. Es kann allerdings zwiſchen dem Gemeindeweſen und einer Pri-

vatperſon ein Vertrag abgeſchloſſen werden, und dann muß der Privatperſon nicht nach der Stellung ihrer Perſon, ſondern nach dem Werth der Sache gegeben werden. Denn ein ſolcher Akt fällt der just. commutativa zu und die Gemeinde ſteht dieſer Perſon nicht als Ganzes dem Theil gegenüber, ſondern beide treten coordinirt als einzelne Perſonen mit einander in Verkehr. Wenn Einer, welcher dem Gemeindeweſen einen Dienſt geleiſtet hat, für ſeine Dienſtleiſtung entſchädigt wird, ſo iſt dieſes kein Akt der austheilenden, ſondern der wechſelſeitigen Gerechtigkeit, ſagt Thomas [1]. Ebenſo muß auch die wechſelſeitige Gerechtigkeit der Perſon Rechnung tragen, aber nur per accidens, ſofern es nöthig iſt, um die Größe des Schadens oder Unrechts gleichmäßig erſtatten zu können. Die Beleidigung eines Fürſten iſt ein größeres Unrecht, als die Kränkung einer Privatperſon, darum muß die wechſelſeitige Gerechtigkeit deſſen Rechnung tragen, wenn es ſich um Vergütung handelt.

3) Wir haben jetzt den Maaßſtab anzugeben, nach dem die just. commut. und distributiva Jedem das Seine ertheilen. Die commutativa verfährt nach dem ſtrengen Recht und geht von dem Grundſatz aus: ſo viel du genommen, ſo viel mußt du geben (aequalitas fit secundum arithmeticam medietatem). Die austheilende hingegen iſt nicht auf das ſtrenge Recht baſirt, ſondern berückſichtigt die Perſon und ihr Verhältniß zum Gemeinweſen, und gibt ihre Spenden nach der geometriſchen Proportion: je würdiger, je verdienſtvoller die Perſon, deſto reichlicher die Gabe. Thomas erläutert dieſes folgendermaßen: Fünf iſt das Mittel zwiſchen 6 und 4. Um 1 nemlich hat der Eine zu viel, um 1 der Andere zu wenig. Wenn alſo Beide anfänglich 5 hatten und Einer nimmt dem Andern eine Einheit, ſo daß er 6, der Andere blos noch 4 hat, ſo iſt es Aufgabe der wechſelſeitigen Gerechtigkeit, Beide wieder auf's

---

1) 2. 2. 61. a 4. ad 2.

Mittel zurückzuführen, ſo daß dem, welcher 6 hat, 1 genommen und jenem gegeben wird, der 4 hat, ſo erhält Jeder 5, das Mittel. Die geometriſche Gleichheit iſt aber nicht auf die Quantität, ſondern auf das Verhältniß baſirt, „denn wie ſich 6 zu 4 verhalten, ſo verhalten ſich 3 zu 2, weil beiderſeits die Proportion $1^1/_2$ iſt, in welcher die größere Zahl die kleinere ganz in ſich ſchließt und noch die Hälfte derſelben. Das beiderſeitige Verhältniß iſt alſo gleich, obwohl der Zahlwerth an ſich verſchieden iſt, denn 6 überſchreitet 4 um 2, 3 aber 2 blos um 1. Die austheilende Gerechtigkeit ſieht alſo nicht darauf, daß der Eine quantitativ ſo viel hat, als der Andere, ſondern wie die eine Perſon die andere übertrifft, (excedit), ſo übertrifft auch die Sache, welche der einen gegeben wird, die Sache, welche die andere erhält [1]).“

4) Weil die Gerechtigkeit nicht das eigene Ich, ſondern den Nebenmenſchen im Auge hat, haben alle Tugenden, welche hauptſächlich auf einen Dritten abzielen, mit der Gerechtigkeit Verwandtſchaft, gehören zu dieſer Familie. Das Beziehen auf den Nächſten iſt alſo das genus proximum all dieſer verwandten Tugenden. Wollen wir die differentia specifica derſelben finden, ſo müſſen wir näher auf den Begriff der Gerechtigkeit eingehen. Die ſtrenge Gerechtigkeit ertheilt dem Andern vollſtändig (ad aequalitatem), was ihm gebührt (debitum). Hievon weichen die mit ihr verwandten Tugenden nach zwei Seiten ab. Die einen dadurch, daß ſie das Gebührende nicht vollſtändig geben, die andern dadurch, daß das, was ſie geben, keine Gebühr iſt. Zu der erſten Reihe gehören Frömmigkeit und Pietät, zu der zweiten Dankbarkeit und Freigebigkeit [2]).

---

1) Th. 2. 2. 61. a 2.

2) Wir führen nicht alle, ſondern nur die hauptſächlichſten an.

§. 162.

Frömmigkeit.

Frömmigkeit (religio) iſt die Tugend, welche den Willen bereit macht, ſowohl innerlich durch die Geſinnung, als auch äußerlich in Werken Gott zu verherrlichen und ihm zu dienen [1]).

Weil Gott der Urgrund der Welt iſt, iſt ſie ſchlechthin abhängig von ihm. Die Anerkennung dieſer Abhängigkeit aber iſt die Frömmigkeit. Dieſes ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl muß, wo es lebenskräftig iſt, ſich durch einen beſondern [2]) Dienſt bethätigen und das iſt der Gottesdienſt. Seine Wurzel iſt alſo die Frömmigkeit und ſein unterſcheidendes Merkmal von jedem andern Dienſt das, daß er Ausdruck des ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühls iſt. Man ſpricht zwar auch von Mariendienſt und auch in ihm findet ein Verherrlichen und Dienen ſtatt [3]), aber der Charakter des Abſoluten fehlt dieſem. Der Katholik ſtellt die ſeligſte Jungfrau ſehr hoch und unterwirft ſich darum auch ihr, der Mutter, voll kindlicher Hingebung. Aber dieſer Cult iſt mehr Ausfluß der Pietät als der Frömmigkeit. Die Frömmigkeit im ſtrengen Sinne des Wortes, als Bethätigung des ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühles, findet ſich blos Gott dem Schöpfer und Erhalter der Welt gegenüber. Das

---

1) Man nennt die durch Gelübde zu einer beſondern Lebensweiſe verpflichteten Chriſten Religioſen, weil ſie, fern von der Welt, allein Gott zu dienen und ſeinen Namen zu verherrlichen verſprochen haben. Streng genommen ſoll jeder Chriſt ein Religioſe ſein, weil es dieſe aber in einem vorzüglichen Grade ſind, wurde ihnen der Name ausſchließlich beigelegt.

2) Auguſtin verbreitet ſich über dieſen beſondern Dienſt und ſeine Benennung weiter im 10ten Buch de civit. dei cp. 1. Die Stelle iſt jedoch zu lang, als daß wir ſie anführen könnten.

3) Ad secundum dicendum, quod eodem actu homo servit deo, et colit ipsum: nam cultus respicit dei excellentiam, cui reverentia debetur: servitus autem respicit subjectionem hominis, qui ex sua conditione obligatur ad exhibendam reverentiam deo. Th. 2. 2. q. 81. a 3.

Kind der Frömmigkeit, der Cult, iſt darum auch zu nichts weniger da, als zum Belehren. Dieſes Belehren und Dociren im Cult iſt jedoch treffend für unſere Zeit. Bei der Belehrung iſt offenbar die Bildung des unwiſſenden Menſchen der Zweck, ein belehrender Cult dient darum auch nur nicht Gott ſondern dem Menſchen. Gebt dem Volk wieder gläubige Herzen und laßt euere Belehrungen weg. Das Verſtändniß der reichen Symbolik des katholiſchen Cultes ſchließt ſich ihm dann von ſelbſt auf. Sie werden dann im Gottesdienſt den Ausdruck der in ihnen lebenden und webenden Frömmigkeit finden. Fehlt aber dieſe Frömmigkeit, ſo hilft alle Belehrung nichts, Alles bleibt ihnen Geheimniß, die heterogene Materie ſcheidet ſich von der Seele, wie Oel vom Waſſer. Weil die Frömmigkeit die Wurzel des Cultes iſt, ſo iſt es eine innere Nothwendigkeit, daß mit derſelben auch die Herrlichkeit des Gottesdienſtes ſchwindet. Er wird einfach, nach dem Kunſtausdruck. Die unbedingte Herrſchaft und Majeſtät Gottes und die ſchlechthinige Abhängigkeit von ihm beurkundet nichts beſſer, als der katholiſche Cult, der aus einer tiefen wahren Frömmigkeit hervorgewachſen iſt, während dieſe neuen Gottesdienſtpfuſcher zu Ehren des penſionirten Weltgottes und des emanicipirten Ichs ihre Lieder ſingen.

Es könnte zwar gegen dieſe Auffaſſung der Frömmigkeit geltend gemacht werden, wenn dem alſo wäre, ſo müßte das urſprüngliche Lutherthum den einſchneidenſten Cult haben, wovon aber die Erfahrung das Gegentheil lehrt. Ganz richtig, wenn ſich nicht neben dem „fanatiſch gewordenen Abhängigkeitsgefühl“ ein anderer Irrthum geltend gemacht hätte, der alles Aeußere als etwas Aeußerliches verwarf. Das leidet allerdings keinen Zweifel, die innere, im Herzen wohnende Frömmigkeit iſt die Hauptſache [1]), die in äußern Werken ſich offenbarende blos

---

1) Das klarſte Licht verbreiten über dieſes Verhältniß die Worte des hl. Auguſtin 10. de civit. dei c. 19. „Die aber erachten, derlei ſichtbare Opfer gebührten andern Göttern; ihm dagegen gebührten, als dem unſichtbaren Gotte, unſichtbare, als dem Größeren größere, als dem Beſten die beſten Opfer; dieſe

ſecundär, ſofern ſie entweder jene anbahnt, indem körperliche Zeichen die Seele zu geiſtigen Akten anregen, oder ſofern die Zeichen und Ceremonien blos Verkörperungen des im Innern waltenden Geiſtes ſind. Gehen wir nemlich von dem Hauptſatz aus, wornach die Frömmigkeit die Tugend iſt, welche, ihre vollkommene Abhängigkeit von Gott erkennend, ihn verherrlicht und ihm dient, ſo muß, da der Menſch aus Leib und Seele beſteht, beides im Dienſt des Herrn verwendet werden.

Die Seele diene ihm innerlich, der Leib verherrliche ihn äußerlich. Cor meum et caro mea exultaverunt in deum vivum psl. 83, 3. Wie aber der Leib durch die Seele ſeine Richtung auf Gott erhält, ſo erhält der äußere Cult ſeine Bedeutung und Richtung vom innern. Der innere Cult beſteht aber darin, daß die Seele mit Gott vereinigt werde durch die Erkenntniß und den Willen. Je nach der verſchiedenen Art und Weiſe, wie die Erkenntniß und der Wille ſich mit Gott vereinigt, wird auch der äußere Cult einen andern Charakter haben. In der andern Welt ſchaut der Geiſt Gott ſelbſt, deßwegen beſteht der Cult nicht in irgend einem Vorbild, ſondern im Lob und Preis Gottes, dem Ausdruck der innern Gemüthsſtimmung.

In dieſem Leben können wir Gott ſelbſt nicht ſchauen, ſondern unter ſinnlicher Hülle macht ſich uns die ewige Wahrheit erkennbar. Dieſe ſinnlichen Bilder, in denen ſich das Weſen Gottes abſpiegelt, ſind jedoch nach der Beſchaffenheit der menſchlichen Erkenntniß wieder verſchieden. Im A. B. hat die ewige Wahrheit ihr Weſen noch nicht geoffenbart, und auch der Weg

---

aber wären die Pflichten und Regungen des reinen Gemüthes und guten Willens: ſolche wiſſen fürwahr nicht, daß jene Opfer nur Sinnbilder dieſer Opfer, gleichwie Worte nur Zeichen der Dinge ſind... Aus keinem andern Grunde auch verlangen jene trugvollen Geiſter dieſe Ehrenbezeugung, in ſo großem Stolze, als weil ſie wiſſen, daß ſie nur dem wahren Gott gebührt. Denn nicht der Geruch der Opferthiere, wie Porphyr und einige Andere dafür halten, ſondern die göttliche Ehre ergötzt dieſelben. Denn derlei Gerüche könnten ſie überall finden und ſie könnten einander wohl ſelbſt damit ergötzen; allein dieſe Geiſter erfreuen ſich an der Seele, die zu ihnen fleht."

zu ihr zu gelangen war noch nicht offenkundig. Darum war der altteſtamentliche Cult **vorbildlich**, nicht nur ſofern er, dem Ahnen der Wahrheit entſprechend, durch Symbole auf ſie hinwies, ſondern auch ſofern er den, der der Weg, die Wahrheit und das Leben iſt, durch Typen verkündete. Im N. B. hingegen iſt der Weg offenbar. Er braucht darum nicht mehr als künftig vorgebildet, ſondern in der Erinnerung befeſtigt und ſtets vergegenwärtigt zu werden. Findet ſich aber im chriſtlichen Cult auch noch einiges Vorbildliche, ſo weist dieſes als Symbol auf die volle Enthüllung im Jenſeits hin.

Soviel über den zur Frömmigkeit weſentlich gehörigen Cult, das Weitere wird im zweiten Theil beſprochen werden.

Um die Natur der Religioſität noch allſeitiger zu beleuchten und zugleich auf einen in unſerer Zeit gäng und gebe gewordenen Einwurf zu antworten, wollen wir den Ausſpruch des Ap. Jacobus 1, 27. in Betracht ziehen, den Ausſpruch: Ein reiner und unbefleckter Gottesdienſt (religio munda) vor Gott und dem Vater iſt dieſer: Waiſen und Wittwen in ihrer Trübſal zu Hülfe kommen und ſich unbefleckt von dieſer Welt bewahren. Vom dogmatiſchen Standpunkt aus haben wir in unſerer Glaubenslehre die Sache erörtert, hier müſſen wir den moraliſchen berückſichtigen.

Die Frömmigkeit erzeugt Handlungen, die unmittelbar die Verherrlichung Gottes bezwecken, den **Cult**. Dieſer iſt ihr Objekt, nicht Gott, wie es bei den theologiſchen Tugenden der Fall iſt, ſonſt müßte auch ſie zu denſelben gezählt werden [1]. Sie gehört aber unter die moraliſchen Tugenden, weil ſie den Willen zu ſolchen Akten zubereitet, die als Mittel zur Erreichung des Zieles dienen, unter dieſen nimmt ſie jedoch einen vorzüglichen Rang ein. Dieſer Stellung gemäß kommt

---

1) Deus non comparatur ad virtutem religionis sicut materia vel objectum, sed sicut finis: et ideo religio non est virtus theologica cujus objectum est ultimus finis; sed est virtus moralis, cujus est esse circa ea, quae sunt ad finem. Th. 2. 2. q. 81. a 5.

ihr eine doppelte Funktion zu. Einmal, wie angegeben, erzeugt ſie den chriſtlichen Cult und darin offenbart ſich ihr Weſen, andererſeits als höchſte moraliſche Tugend beherrſcht ſie die andern, ſo, daß auch ſie zur Verherrlichung Gottes beitragen müſſen [1]). Sich der Wittwen und Waiſen annehmen, iſt, an ſich betrachtet, als bloßer Akt des Mitleids, durchaus kein Gottesdienſt, ſondern wird es erſt dadurch, daß die das Mitleiden beherrſchende Frömmigkeit dieſe Handlungen zur Verherrlichung Gottes übt. Meint der Rationalismus unſerer Tage, die Fürſorge für die Armen, an ſich gefaßt, ſei Gottesdienſt, der eigentliche Gotesdienſt darum überflüſſig, ſo unterſcheidet ſich die katholiſche Lehre von dieſem Raiſonnement dadurch, daß ſie vor Allem eigentliche Frömmigkeit fordert, dabei aber ſagt ſie, dieſe könne ſo groß ſein, daß ihr Uebermaaß, auf andere Tugenden überſtrömend, auch dieſen eine religiöſe Weihe gibt und ſo Werke der Barmherzigkeit zum Gottesdienſt ſtempelt. Während die andere Auffaſſung aller Frömmigkeit baar und ledig nicht Gott, ſondern den Menſchen dient, und nicht Gott, ſondern ſich ſelbſt verherrlicht. Dieſen Leuten gegenüber iſt es überhaupt noch im Anſtand, ob Frömmigkeit nur eine Tugend ſei, obwohl es offenbar zur Vollkommenheit des Untergebenen gehört, ſeinem Herrn ſich zu unterwerfen und ihm zu dienen.

---

1) Ad primum dicendum quod religio habet duplices actus: quosdam quidem proprios et immediatos, quos elicit, per quos homo ordinatur ad solum deum, sicut sacrificare, adorare, et alia hujusmodi: alios autem actus habet, quos producit mediantibus virtutibus quibus imperat, ordinans eos ad divinam reverentiam: quia scilicet virtus ad quam pertinet finis, imperat virtutibus, ad quas pertinent ea quae sunt ad finem: et secundum hoc actus religionis per modum imperii ponitur esse, visitare pupillos et viduas in tribulatione eorum; quod est actus elicitus a misericordia: immaculatum autem se custodire ab hoc saeculo, imperative quidem est religionis; elicitive autem temperantiae, vel alicuius hujusmodi virtutis. Th. 2. 2. q. 81. a 1.

§. 163.

Pietät.

Gibt die Gerechtigkeit Jedem das Seine, ſo unterſcheidet ſich die Pietät, wie auch die Frömmigkeit dadurch von ihr, daß die letzte Gott, die erſte den Eltern das nach dem ſtrengen Recht Gebührende nicht zu erſtatten vermag. Gott vor Allen ſchulden wir Daſein und Leben, nach ihm den Eltern, daher gebührt die höchſte Ehre und tiefſte Unterwürfigkeit ihm, dann aber den Eltern und an dieſe ſich anreihend den Blutsverwandten, dem Vaterlande und endlich den durch ihre Stellung ausgezeichneten Perſonen.

Von dem Uebrigen abgeſehen beſchäftigt uns blos die Pietät oder die Tugend, durch die wir den Eltern dienen und ſie ehren. Naturgeſetz und göttliches Gebot rufen Jedem die Pflicht ins Gedächtniß, Vater und Mutter zu ehren, ſo daß eine weitere Begründung wirklich überflüſſig wäre, zudem kommen wir im dritten Theil noch einmal darauf zurück.

Von Intereſſe iſt die von Thomas erörterte Frage, ob der Frömmigkeit wegen die Uebung der Pietät unterlaſſen werden dürfe. Er geht bei der Beantwortung von dem Grundſatze aus, daß keine Tugend der andern widerſtreiten könne, weil bonum non est bono contrarium secundum philosophum (Ariſtoteles). Deßwegen kann, abſtrakt gefaßt, die Uebung der einen Pflicht die Vernachläßigung der andern nicht zur Folge haben. Die Uebung jeder Tugend iſt aber durch Umſtände, die nicht unbeachtet bleiben dürfen, bedingt. So gehört zur Pietät, die Eltern nach dem rechten Maaß zu ehren; dieſes wäre aber offenbar überſchritten, wenn die Eltern mehr Gegenſtand der Verehrung wären als Gott. Würden wir daher durch Pietät von der Verherrlichung Gottes abgezogen, ſo wäre Dieſes ſündhaft und in dieſem Falle müßte die Pietät der Frömmigkeit nachſtehen [1]). Hat

1) Parentes, quos adversarios in via dei patimur, odiendo et fugiendo nescire debemus. Gregor. hom. 37. in Evangl.

aber die Pietät keine ſolche Folgen, ſo darf ſie um der Frömmigkeit willen nicht zurückgeſetzt werden [1]. Kann ja, wie oben bemerkt, die Elternliebe ſelbſt ein Akt des Gottesdienſtes werden, wenn wir durch Frömmigkeit dieſelbe auf Gott beziehen, weil in dieſem Fall Jeſus das, was wir Einem der Geringſten gethan, ſo anſehen wird, als ob wir es ihm gethan. Math. 25, 40. Es wäre demnach Unrecht und eine Sünde gegen das vierte Gebot, wenn ein Sohn aus Frömmigkeit in ein Kloſter treten würde und durch dieſen Schritt ſeine Eltern jeder Stütze beraubte. Es ſagen zwar Einige, es ſei erlaubt, in dieſem Falle ſeine Eltern zu verlaſſen, da Gott ſie unter ſeine Obhut nehmen werde. Thomas entgegnet jedoch hierauf, genau beſehen, heiße das nichts Anderes, als Gott verſuchen. Können ſich übrigens die Eltern auf andere Weiſe durchbringen, dann dürfe der Sohn den erwähnten Schritt thun, weil die Kinder blos im Nothfalle zum Unterhalt der Eltern verpflichtet ſeien [2].

§. 164.

Dankbarkeit.

Die Dankbarkeit ſucht empfangene Wohlthaten entweder durch Zurückerſtattung des Empfangenen, oder auf andere Weiſe zu vergelten.

Man ſoll Jedem das geben, was man ihm ſchuldig iſt. Es gibt jedoch manche Dinge, zu deren Zurückerſtattung man nach dem Geſetz und ſtrengen Rechte, juridiſch nicht verpflichtet iſt, wohl aber moraliſch. Es gibt eine ſittliche Ehrbarkeit, die

---

1) Quare et vos transgredimini mandatum Dei propter traditionem vestram? Nam Deus dixit: honora patrem et matrem; et: qui maledixerit patri, vel matri, morte moriatur. Vos autem dicitis: quicunque dixerit patri, vel matri, munus quodcunque est ex me, tibi proderit: et non honorificabit patrem suum, aut matrem suam: et irritum fecistis mandatum Dei propter traditionem vestram. Math. 15. 3—6.

2) Thom. 2. 2. 101. 4.

auch da einem Dritten gegenüber eine Schuldigkeit anerkennt, wo das ſtrenge Recht mit ſeinen Forderungen ſchweigt. Dieſe Verbindlichkeit kann ſo dringend ſein, daß ohne ſie die gute Sitte nicht beſtehen kann, und die Vernachläßigung dieſer Schuldigkeit iſt dann ebenſo Sünde, wie ihre Beobachtung Tugend, und zu dieſen Tugenden gehört die Dankbarkeit. Der Chriſt ſoll dem, welcher ihm eine Wohlthat erwieſen, dafür erkenntlich ſein. Das iſt ſeine Schuldigkeit, aber blos moraliſche.

Wie es ſich bei Ertheilung einer Wohlthat um zweierlei handelt, um die Geſinnung, mit der man gibt, und die Gabe, ſo auch bei der Vergeltung derſelben oder der Dankbarkeit. Man ſetzt die Dankbarkeit gewöhnlich einſeitig in die erkenntliche Geſinnung, weil die Empfänger meiſtens nicht im Stande ſind, durch Zurückerſtattung ihre Erkenntlichkeit auszudrücken, weil die Erſtattung bei der Dankbarkeit, da ſie kein debitum im ſtrengen Sinne iſt, wie bei den Reſtitutionen, an ſich weniger Werth hat, ihn vielmehr erſt durch die Geſinnung erhält. Sieht nemlich die Gerechtigkeit darauf, daß die Sache ebenmäßig erſtattet wird, ſo faßt die Dankbarkeit mehr den Willen des Wohlthäters in's Auge und ſucht dieſem entſprechend zu vergelten, wie auch aus demſelben Grunde der Wohlthäter hauptſächlich in der erkenntlichen Geſinnung Dank ſucht. Es darf jedoch darüber der andere Punkt, die ſachliche Erſtattung [1]), nicht vergeſſen werden. Der Empfänger iſt moraliſch verpflichtet durch die wirkliche Zurückerſtattung des Empfangenen, wie es ihm möglich iſt, zu danken. Weil aber die Dankbarkeit auf den Willen ſieht, der Wille des Gutthäters aber ſo beſchaffen war, daß er etwas gegeben hat, wozu er nicht gehalten war, ſo wird der Dankbare auch ſo erſtatten, d. h. er wird ſogar mehr erſtatten, als er empfangen, und ſo dem Andern nichts ſchuldig bleiben, als die Liebe. Röm. 13, 8.

---

1) An keinem lebendigen Organismus iſt ein Glied blos empfangend und nicht auch zurückgebend. cf. Hirſcher III. S. 402.

Die Hauptſache bleibt jedoch immerhin die Geſinnungsweiſe, die daran denkt (von Denken kommt Danken her), daß ſie Wohlthaten empfangen und den Geber ehrt und ſchätzt. Auch das Letztere iſt nicht zu überſehen. Der Wohlthäter ſteht über dem Empfänger, wenigſtens in dem, was er ihm mittheilt, und dieſes Subordinationsverhältniß findet ſeinen Ausdruck in der Verehrung. Hierin tritt zugleich die Verwandtſchaft der Dankbarkeit mit der Religion und Pietät zu Tage und zugleich ihr Rang jenen gegenüber. Der größere Kreis ſchließt den kleinern ein, ſo die Religion und Pietät die Dankbarkeit, aber nicht umgekehrt. Weil wir von Gott am meiſten erhalten, ſo iſt auch ihm gegenüber der Dank der größte und er muß ihm dargebracht werden vom Unſchuldigen wie vom Büßer. Gottes Gnade iſt es nemlich, die jenen von Sünden frei erhalten und dieſem vergeben hat [1]). Thomas wirft die Frage auf, welcher von Beiden zu größerem Dank verpflichtet ſei und beantwortet ſie auf folgende treffliche Weiſe. Der Dank des Empfängers ſieht auf die Gnade des Gebers. Je größer die Gnade, deſto größer der Dank. Die Gnade wird aber umſonſt (gratis) gegeben. Der Empfänger kann daher aus zweifachem Grunde zu größerem Danke verpflichtet ſein. Einmal im Hinblick auf die Größe des Geſchenkes, und inſoweit iſt der Unſchuldige zu größerem Danke verpflichtet, weil er eine größere und andauernde Gabe erhalten hat. Der Werth eines Gnadengeſchenkes iſt aber auch um ſo größer, je weniger Grund zu ſeiner Verleihung vorhanden (si magis datur gratis), und in Betracht deſſen iſt der Büßer, als der weniger Würdige, Gott mehr Dank ſchuldig als der Unſchuldige; die den Eltern ſchuldige Dankbarkeit läßt ſich aus dem Geſagten leicht abſtrahiren.

Es gibt alſo einen dreifachen Grad der Dankbarkeit. 1) Der

---

1) Hätte Gott dem größten Sünder ſo große Gnaden zugetheilt, wie mir, ſo wäre er minder undankbar geweſen, als ich es bin; wäre ich mir ſelber überlaſſen worden, ſo hätte ich mehr Frevel begangen, denn alle andern Sünder. Franciscus v. Aſſiſi und beſonders ſchön Aug. 2. Conf. 7.

Dankbare anerkennt das empfangene Gute und denkt oft und gerne an den Geber. 2) Er ehrt und ſchätzt den Wohlthäter, indem er ihn nicht nur im Herzen, ſondern auch vor Andern laut und öffentlich als ſolchen preißt. In dieſem Falle iſt die Welt dem äußern Cult gewöhnlich nicht abhold, obwohl für die äußere Gottesverehrung dieſelben Gründe, nur in verſtärktem Maaße, ſprechen. 3) Er erſtattet das Empfangene und zwar nicht nur gleichmäßig, ſondern gibt noch mehr, wenn er es kann und der Wohlthäter es bedarf. Dieſe dreifache Dankbarkeit beobachtet auch die Kirche ihren Wohlthätern, den Stiftern gegenüber. Des Patrons wird gedacht im Gebet, er erhält den Honor thuris et aquae und wenn er verarmt, hat ihn die Stiftung ꝛc. zu ſuſtentiren.

Die Vernachläſſigung des höchſten Grades der Dankbarkeit hat aber den kleinſten Undank zur Folge und ſofort. Darum beſteht der Undank ſtufenweiſe im Folgenden. 1) Der Undankbare erſtattet das Empfangene nimmer, 2) er ehrt den Wohlthäter nicht, verheimlicht die Wohlthat und gerirt ſich vor Andern, als ob er nichts empfangen, 3), und darin beſteht der höchſte Undank, er gedenkt des Wohlthäters gar nicht. Oder dieſe Verhältniſſe poſitiv gefaßt 1) er vergilt Gutes mit Böſem, 2) er tadelt die Wohlthat, 3) er ſieht die Wohlthat für ein Uebel (maleficium) an.

§. 165.

Freigebigkeit.

Die Freigebigkeit beſteht in der uneigennützigen Hingabe zeitlicher Güter an Andere.

Das Weſen der Freigebigkeit wird am beſten erkannt, wenn man ſie mit der Gerechtigkeit einer- und der Wohlthätigkeit andererſeits vergleicht. Zur Gerechtigkeit wird die Freigebigkeit von allen früheren Theologen gezählt, weil ſie ein Geben einer äußeren Sache iſt, und zwar das Geben derſelben an einen

Andern. Sie gibt aber vom Ihrigen und nicht das, was dem Andern gehört, und dieſes iſt die Urſache, warum man zu ihr nicht geſetzlich, ſondern moraliſch verpflichtet iſt. Dieſe moraliſche Verpflichtung ſpricht das Evangelium ſehr oft und nachdrücklich aus, denn es gehört zur Schönheit und Ehrbarkeit chriſtlicher Sitte, daß der Wiedergeborne nicht allzuſehr am Irdiſchen und am Geld hängt, und weil beſonders von den Prieſtern und Biſchöfen gefordert wird, daß ihnen alle Geldgier fremd ſei, wird ſie ihnen insbeſondere eingeſchärft.

Die Wohlthätigkeit theilt wie die Freigebigkeit Andern zeitliche Güter mit, allein das Motiv iſt bei beiden Tugenden durchaus verſchieden. Der Wohlthätige gibt mit Rückſicht auf die Perſon, weil er ihr geneigt iſt, oder weil ſie ſich in einer Noth befindet. Dieſe Tugend gehört daher in den Umkreis der Liebe. Dort iſt ihre Wurzel. Der Freigebige aber theilt mit, weil er das Geld nicht achtet. Er gibt Jedermann, Fremden und Bekannten, Dürftigen wie Vermöglichen, wovon die Gaſtfreundſchaft das ſchönſte Zeugniß ablegt.

Das Objekt, an dem ſich die Freigebigkeit bethätigt, iſt darum Geld und Geldswerth. Sie hängt nicht an den äußern Glücksgütern, ſondern weist ihnen jene untergeordnete Stelle an, die ihnen zukommt, ohne daß ſie darum die Glücksgüter geradezu wegwirft [1]), was der Verſchwender thut, ſondern ſie bewahrt ſie oft ſorgfältig, um ſie zu gehöriger Zeit und am rechten Ort zu verwenden. Der freigebige Chriſt lebt im Glauben, daß Gott ihm Güter verliehen habe, um durch deren uneigennützige Vertheilung ſeinen Willen zu erfüllen und ſich Schätze im Himmel zu erwerben. Treibt ihn nicht unmittelbar die Liebe dazu, ſo iſt doch dieſe letztere nicht ausgeſchloſſen. Im Gegentheil, in der Praxis wird ſie mit ein Beweggrund ſein. Hier handelt es ſich aber um die Theorie, um das Eigenthümliche jeder Tugend, und darum muß der Unterſchied urgirt werden.

---

1) Fundamentum habeat liberalitas tua. Ambros. de off. 1. 30.

a) Tapferkeit und die mit ihr verwandten Tugenden.

§. 166.

Tapferkeit.

1) Das Ziel der Cardinaltugenden iſt die Erreichung des Guten, ſofern dieſes eine Leiter zum höchſten Gute iſt[1]). Zu dieſem Ziele verhält ſich die Tapferkeit alſo, daß ſie die Hinderniſſe, die ſeiner Erlangung durch große Gefahren im Wege ſtehen, überwindet. Sie iſt demnach die Feſtigkeit der Seele, die durch Ertragung und Bekämpfung großer Gefahren ihr ſchwieriges Ziel zu erreichen ſtrebt.

Die Klugheit ſagt, das iſt zur Erreichung des Zieles zu thun, jenes zu meiden. Dieſem Ausſpruche ſtehet aber Manches entgegen, was das Begehrungsvermögen von ſeiner Vollziehung abzieht. Das größte Hinderniß iſt die Furcht vor den drohenden Schwierigkeiten und Gefahren. Dieſen gegenüber hat die Tapferkeit die doppelte Aufgabe, ſie einerſeits zu ertragen, andererſeits ihnen aggreſiv entgegen zu treten. Die Tapferkeit beſteht alſo in dem doppelten, in Bekämpfung und Ertragung des Widrigen. Sie bewährt zwar jeder größeren Schwierigkeit gegenüber ihre Virtuoſität, tritt aber da mehr zu Tag, wo die Gefahr dringender iſt, daher ſich ihr Weſen in der Verachtung der Todesgefahr am reinſten ausprägt. Das Leben iſt nemlich der irdiſchen Güter höchſtes, die ihm drohende Gefahr darum die ſchreckendſte, die aber dennoch nicht geachtet werden darf, wenn es ſich um ein Seelengut handelt, weil dieſe einer höheren Ordnung angehören und daher jedem irdiſchen Gute vorgezogen werden müſſen. Fürchtet euch nicht vor denen, welche den Leib tödten, aber die Seele nicht tödten können; ſondern

---

1) Es verſteht ſich wohl von ſelbſt, daß, je mehr dieſe Tugenden von der Liebe verklärt ſind, ſie auch um ſo mehr ihre Richtung auf Gott nehmen.

vielmehr fürchtet denjenigen, der Leib und Seele in's Verderben der Hölle ſtürzen kann. Math. 10, 28.

Würden wir hiebei ſtehen bleiben, ſo wäre zwar das Weſen der Tapferkeit im Allgemeinen, ſo wie es ſich auch im Heidenthume findet, bezeichnet, wir müſſen jedoch einen Schritt weiter gehen und ihren chriſtlichen Charakter insbeſondere hervorheben. Nach dieſem iſt ſie das Einsſein mit Gott in allen Gefahren und Leiden. Die Klugheit erkennt in ihnen eine Schickung Gottes und die Tapferkeit kräftigt den Willen, daß er ſie als ſolche hinnimmt und nun mit Gott entweder gegen ſie zum Kampfe zieht, oder ſie in Gottes Willen ergeben trägt. Nie begibt ſich der Menſch in eine große Gefahr, nie nimmt er duldend ein Uebel an, vor dem die Natur als ſolche bebt, außer es warte ſeiner eine Krone, die ihm mehr werth iſt als alles Leiden, ſei es, daß er um der Herrlichkeit der andern Welt willen die Leiden dieſer Welt geringſchätzt, II. Corth. 4, 17. 18, ſei es, daß die Liebe, die Alles glaubt, Alles hofft, Alles erträgt, Alles duldet, I. Corth. 13, 7, ihn dazu begeiſtert. Dieſe feſte Zuverſicht auf ewigen Lohn, dieſe Liebe zu Gott kann ſo mächtig ſein, daß ſich der Chriſt der Drangſale freut und ihnen triumphirend, wie zum Brautgemache, entgegentritt. Die Freude iſt nemlich eine doppelte, die, welche vom körperlichen Wohlſein herrührt, und die, welche eine Folge des geiſtigen Wohlergehens iſt. Nach der letzten Seite hat der Tapfere Urſache, ſich zu freuen, nach der erſten Urſache zur Trauer. Der ſinnliche Schmerz iſt aber an ſich ſtärker als die geiſtige Freude, ſo daß jener dieſe überwältigt. Darum geht auch der Menſch, obwohl mit der Tugend der Tapferkeit geſchmückt, mit Bangigkeit der Gefahr entgegen. Durch das Uebermaaß der göttlichen Gnade oder Liebe aber, welche die Seele zu ſich hinaufzieht, wird auch der körperliche Schmerz derartig abſorbirt, daß es Felicitas nicht einmal weiß, daß ſie bereits einer wüthenden Kuh Preis gegeben war [1]). Nimmt man

---

1) Ipse eis exhibebat spirituales delicias, ne sentirent corporales mole-

man noch hinzu, daß die Tapferkeit, ſofern ſie Gnadengabe des heiligen Geiſtes iſt, den Menſchen treibt und bewegt, jeder Gefahr zu trotzen, ihm zugleich die Gewähr des ſichern Sieges durch Verheißung des ewigen Lebens gebend, ſo haben wir ſie nach ihren Grundlinien gezeichnet.

2) Ihre reinſte Erſcheinungsform iſt aber das Martyrium, das der heil. Cyprian mit folgenden begeiſterten Worten preißt. So geziemt es ſich den Streitern Chriſti im heiligen Lager, daß Schmeichelei die ungebrochene Feſtigkeit des Glaubens nicht täuſcht, daß ſie Drohungen nicht ſchrecken, Qualen und Peinen nicht beſiegen, denn größer iſt der, welcher in uns iſt, als der in der Welt iſt, und zeitliche Strafe kann nicht mehr niederwerfen, als göttlicher Schutz aufrichten. Mit welchem Lob ſoll ich euch grüßen, tapferſte Brüder? Mit welchem Preis den Heldenmuth eures Herzens, die Standhaftigkeit eures Glaubens ſchmücken? Staunend ſieht der umſtehende Haufe den himmliſchen Kampf, den göttlichen Kampf, den geiſtigen Kampf, den Kampf Chriſti, er ſieht wie ſeine Jünger dageſtanden ſind mit freiem Bekenntniſſe, ungebrochenen Muthes, voll göttlicher Kraft, den feindlichen Geſchoßen zwar blos geſtellt, aber gläubig mit den Waffen des Glaubens gerüſtet. Wie freudig war Chriſtus zugegen, wie gerne hat er in ſolchen Dienern gekämpft und geſiegt, der Schützer des Glaubens. Er war bei ihrem Kampfe zugegen und hat die Streiter und Bekenner ſeines Namens aufgerichtet, geſtärkt, begeiſtert. Der, welcher für uns einmal den Tod beſiegt hat, ſiegt immer in uns. Er ſieht nicht nur müßig zu, ſondern er ſelbſt trauert in uns, kämpft mit uns, er ſelbſt krönt und wird gleicherweiſe gekrönt in unſerm ſtreitenden Kampfe.

---

stias; quantum non defectioni, sed exercitationi sufficeret. Nam ubi erat illa femina, quando ad asperrimam vaccam se pugnare non sensit, et quando futurum esset quod jam fuerat inquisivit? Ubi erat? Quid videns, ista non viderat? Quo fruens, ista non senserat? Quo amore alienata, quo spectaculo avocata, quo poculo inebriata? Aug. serm. 280. de tempore.

O! ſelig unſere Kirche[1]), welche ſolche Ehre göttlicher Würde erleuchtet, welche in unſern Tagen das glorreiche Blut der Martyrer färbt. Weiß glänzte es zuvor in den Liebeswerken der Brüder, nun iſt es purpurn geworden in dem Leiden der Martyrer. Die Blumen fehlen ihr nicht, weder die Lilien, noch die Roſen. Jetzt kämpfen die Einzelnen zum ausgedehnteſten Ruhme beider Würden; ſie empfangen die Kränze, entweder die weißen für das Wirken, oder die rothen für das Leiden. In den himmliſchen Lagern haben ſowohl Friede als Kampf ihre Kränze, mit welchen der Streiter Chriſti gekrönt wird[2]).

3) Die Thätigkeit der Tapferkeit offenbart ſich, wie wir gehört haben, darin, daß ſie der Gefahr angreifend entgegen tritt. Zu dieſem gehört als ſtehende Gemüthsverfaſſung Hochherzigkeit, die Geringes gering ſchätzt und keine Gefahr achtet, wenn es etwas Großes gilt. Zur Verwirklichung des Unternommenen iſt aber Großthun[3]) von Nöthen, damit, was mit hohem Muthe begonnen wurde, in der Ausführung nicht verkümmere. Zu der andern Lebensäußerung der Tapferkeit, zum Ertragen, wird aber zuerſt Geduld erfordert, damit die Seele unter dem Gewichte der Leiden nicht zuſammenbreche und Ausdauer, damit ſie bei öfterer Wiederkehr oder längerem Anhalten der Gefahren nicht ermüde. Alle vier Tugenden ſind ſich ergänzende Seiten der Tapferkeit, weßwegen ſie jeder Tapfere, wenigſtens dem Willen nach, habituell, beſitzt. Die Tapferkeit ſelbſt aber ſteht als das Höhere und Vorzüglichere über ihnen[4]).

---

1) Wie ſich die Häreſie gegen das Martyrium verhalten hat, darüber gibt Clemens Alex. den beſten Aufſchluß.

2) Epist. 10 nach der Ausgabe von Gersdorf.

3) Gibt mir Jemand ein beſſer deutſches, deßungeachtet aber den Sinn von magnificentia adäquat ausdrückendes Wort, ſo würde ich es gerne annehmen.

4) Fortitudinis autem species sunt, tolerantia, mentis sublimitas, magnitudo animi, liberalitas, magnificentia. Propter quam causam, nec reprehensione, nec vulgi mala fama afficitur gnosticus, neque opinionibus subjicitur, neque assentationibus: et in sustinendis laboribus, sive agit aliquid, quod oportet, sive casus omnes fortiter superat, re vera vir videtur inter alios homines. Clem. Alex. strom. l. 7, c. 3. C. 316.

§. 167.

Hochherzigkeit und Großthun.

1) Hochherzigkeit. Schon dem Wortlaut nach iſt hochherzig, wer einen hohen Muth zu großen, der Ehre würdigen Thaten hat. Sie geht an Geringem geringſchätzig vorüber und trachtet nach dem, was ihrer Geſinnung angemeſſen iſt. Sie verachtet alle kleinliche Eitelkeit, Schmeichelei und Verſtellung als ihrem Weſen geradezu widerſprechend. Wenn es aber einen hohen Preis gilt, ſo tritt ſie auch vor keiner Gefahr ſcheu zurück, ſondern ſetzt Hohes auf das Spiel, um das Höchſte zu gewinnen. Sie kann ſich übrigens auch in, an ſich kleinen, Dingen offenbaren. Wenn Petrus ſeinen Kahn und ſein Fiſchernetz verläßt, ſo iſt das etwas an ſich Unbedeutendes. Doch ſagt Hieronymus: grandis fiducia! Petrus piscator erat, dives non fuerat, cibos manu et arte quaerebat: et tamen loquitur confidenter: reliquimus omnia [1]). Der Apoſtel hat, wenn auch im Verhältniß zu dem Reichthum der Welt wenig, ſo doch ſein ganzes Vermögen zurückgelaſſen, Alles für nichts geachtet, Alles hingegeben, um die eine Perle, den Himmel, zu gewinnen, und dadurch ebenſo Zeugniß abgelegt von ſeiner Hochherzigkeit, als auch der Hingabe ſeiner kleinen Habe der Stempel einer großen That aufgedrückt iſt [2]).

Daß die Hochherzigkeit in Hochmuth ausarten kann, iſt eben ſo gewiß, als daß ſie, ſo lange ſie Tugend iſt, mit der Demuth beſteht. Hohes anſtreben iſt durchaus nicht fehlerhaft, ſondern löblich, ſo lange ſich Einer nicht auf ſeine Kräfte, ſondern auf Gottes Gnade ſtützt. Der Hochherzige ſieht voll Freude auf das, was an ihm und Andern Gottes Gnade Großes gethan. Der Demüthige hingegen ſieht voll Schmerz auf das, was an ihm und Andern durch eigene Schuld Gebrechliches iſt.

---

1) cf. Thom. 2. 2. 129. 6.

2) Totum mundum dimittit, qui et illud, quod habet, et quod optat habere, dimittit. Aug. ep. 89. c. 4. n. 2.

Darin ſtimmt alſo die Hochherzigkeit mit der Tapferkeit überein, daß ſie die Seele ſtählt, Schwieriges und Hartes zu unternehmen. Weil aber ihr eigenthümliches Objekt, nach Thomas, das hoher Ehren Würdige iſt, wohingegen das der Tapferkeit beſonders zukommende Objekt die Todesgefahr iſt, ſo ſtellt ſich damit auch das Verhältniß beider zu einander ſo dar, daß dieſe jener untergeordnet iſt. Die Tugend iſt größer, welche dem Willen größere Feſtigkeit verleiht. Es iſt aber ſchwieriger, in Todesgefahr unerſchütterlich zu bleiben, als in jeder andern Gefahr, darum ſteht auch die Tapferkeit über der Hochherzigkeit.

2) Vom Großthun. Ruht die Hochherzigkeit beſonders in der großartigen Geſinnung, welche zur Unternehmung und Ausführung eines Werkes vor keiner Schwierigkeit und Gefahr zurückbebt, ſo bietet ihr das Großthun die Mittel zur Vollendung. Ihr eigenthümliches Objekt ſind Glücksgüter, Geld und Geldswerth als Mittel, und große Werke als Ziel. Jene Güter, an welchen kleinliche oder geizige Seelen mit Aengſtlichkeit oder Zähigkeit hängen, weil ſie in der kleinſten Ausgabe den Ruin ihres Wohlſtandes ſehen, theilt ſie mit reicher Hand aus, wenn es ſich um ein Prachtwerk handelt. Die Klugheit gebietet Dieſes, indem ſie ſagt, daß die Mittel dem Zwecke entſprechen müſſen und das Großthun beſiegt die Schwierigkeiten, welche die Geldliebe jenem Gebot entgegenſtellt, dadurch, daß ſie Aufwand macht.

Darin liegt denn auch ihre Zuſammengehörigkeit mit der Tapferkeit. Beide wurzeln in dem zürnenden Begehrungsvermögen, beide bekämpfen die der Tugend im Wege ſtehenden Schwierigkeiten, unterſcheiden ſich aber darin, daß jene bereit iſt, das Leben einzuſetzen, während dieſe ihre Glücksgüter opfert.

Die Ausartung des Großthuns wird Verſchwendung [1]),

---

1) Prodigum est, popularis favoris gratia exinanire proprias opes: quod faciunt, qui ludis circensibus, vel etiam theatralibus, et muneribus gladiatoriis, vel etiam venationibus patrimonium dilapidant suum, ut vincant superiorum celebritates; cum totum illud sit inane, quod agunt. Quandoquidem

die übertriebenen Aufwand macht, ſo daß die Großartigkeit der Mittel und des Zieles in keinem Verhältniß mehr ſteht. Dieſe iſt der contradiktoriſche Gegenſatz zu jenem Krämergeiſte, der unter der Firma haushälteriſch eine Reihe Reviſoren aufſtellt, deren Lebenszweck es iſt, da oder dort einen Kreuzer zu ſtreichen. Das iſt jener Geiſt, von dem die Kirchen unſerer Tage in manchen Ländern Zeugniß ablegen, in welchen das Sparſyſtem zu allen Fenſtern ſeine Ohren herausſtreckt; wohingegen ſich das Großthun, dieſes Kind der Tapferkeit, in jenen hohen Domen ſeine Denkmale geſetzt hat. Denn sanctitas et *magnificentia* iſt in ſeinem Heiligthume, heißt es im Pſalm 95, 6. d. h. in dem, was Gott und Gottes Ehre betrifft, zeigt ſich das Großthun am glänzendſten[1]).

§. 168.

Geduld und Beharrlichkeit.

1) „Geduld iſt, nach Sailer, die ſtetige Uebermacht des der Pflicht anhängenden Geiſtes über alles Widrige, es mag in der Empfindung der Gegenwart drücken oder in dem Bilde der Zukunft ſchrecken.“ cf. Moral 2. Bd. S. 159. Man ſieht, der fromme Biſchof nimmt Geduld in demſelben Umfang, den wir der Tapferkeit beilegen, deßwegen unterſcheidet er auch eine aktive und paſſive Geduld. Thomas ſcheint uns aber ſchärfer zu urtheilen, wenn er die Geduld auf

---

etiam bonorum operum sumptibus immoderatum esse non deceat. Ambros. de off. l. II. c. 21. Von den Kirchen hingegen ſagt er a. a. O. et maxime sacerdoti hoc convenit, ornare dei templum decore congruo, ut etiam hoc cultu aula Domini resplendeat.

1) Ad tertium dicendum, quod mangnificentia intendit opus magnum facere. Opera autem ab hominibus facta ad aliquem finem ordinantur. Nullus autem finis humanorum operum est adeo magnus, sicut honor Dei. Et ideo magnificentia praecipue magnum opus facit in ordine ad honorem Dei. Unde philos. dicit, quod honorabiles sumptus sunt maxime, qui pertinent ad divina sacrificia: et circa hos maxime studet magnificus. Thom. 2. 2. 134. a 2.

das ſtandhafte Ertragen von Widerwärtigkeiten einſchränkt und jenen weitern Wirkungskreis der Cardinaltugend vindicirt. Schon das Wort dulden weist auf ein paſſives Verhalten, ein Ertragen hin. Sodann möchte doch auch das Herkommen, beſonders wenn es nicht ſchädlich und irrig iſt, zu reſpektiren ſein, das Herkommen, das die fortitudo als Cardinaltugend aufzählt [1]).

Wir ſetzen darum die Geduld als einen Theil der Tapferkeit, als die ſtandhafte ergebene Ertragung aller Schwierigkeiten. Oder, wie Auguſtin ſagt, de patient. c. 2. „durch Geduld tragen wir Unglück mit Gleichmuth, damit wir nicht verkehrten Sinnes das Gute unterlaſſen, durch das wir zu Beſſerem gelangen.“ Durch dieſe Angabe iſt nemlich zugleich ausgeſprochen, was der Zweck der Geduld iſt, und dadurch unterſcheidet ſie ſich von der Hartnäckigkeit oder Stumpfheit, die beide auch Leiden über ſich nehmen; die letztere ohne Zweck in hinſtarrender Gefühlloſigkeit, die erſtere zu einem böſen Zweck. In jenen, welche Uebel ertragen, um Uebles zu thun, iſt nicht die Geduld zu bewundern, zu loben, denn ſie iſt keine, ſondern die Hartnäckigkeit iſt zu bewundern, die Geduld in Abrede zu ſtellen [2]). Das iſt die Geduld des Geizigen, von welcher der Prediger 5, 16. ſpricht: alle Tage ſeines

---

1) Das iſt richtig, die Geduld iſt unter den, mit der Tapferkeit verbundenen, ſie ergänzenden Tugenden die größte; denn ruhiges, ſchweigendes Ertragen iſt ſchwerer als das angriffsweiſe zu Werke gehen, wie dieſes Thomas in folgenden Worten nachweist. Ad primum ergo dicendum, quod sustinere est difficilius, quam aggredi, triplici ratione. Primo quidem, quia sustinere videtur aliquis ab aliquo fortiori invadente: qui autem aggreditur, invadit per modum fortioris. Difficilius autem est pugnare cum fortiori, quam cum debiliori. Secundo, quia ille, qui sustinet, jam sentit pericula imminentia: ille autem qui aggreditur, habet ea ut futura. Difficilius autem est non moveri a praesentibus, quam a futuris. Tertio, quia sustinere importat diuturnitatem temporis: sed aggredi potest aliquis ex subito motu. Difficilius autem est diu manere immobilem, quam subito motu moveri ad aliquod arduum. Unde philosophus dicit: quod quidam sunt praevolantes ante pericula, in ipsis autem discedunt: fortes autem e contrario se habent. Thom. 2. 2. 123. a 6. ad 1.

2) Aug. de pat. 2.

Lebens aß er im Finſtern, unter vielen Sorgen in Leid und Traurigkeit. Die chriſtliche Geduld, die in der Liebe wurzelt, alſo ein Kind der Gnade iſt, beſteht, wie erwähnt, in dem Einsſein mit Gott im Leiden, deſſen Leitung die Vernunft erkennt, der Wille annimmt.

2) Beharrlichkeit. Der Wille des Menſchen iſt veränderlich und muß ſich nach dem Entgegengeſetzten bewegen können, ſo lange er frei iſt, obwohl allzugroße Beweglichkeit, die unſtet von Einem zum Andern eilt, kein Vorzug, ſondern ein Mangel iſt. Vermöge dieſer Beweglichkeit iſt es ihm ſchwer, lange andauernd ſich in einer Richtung zu bethätigen, eine Schwierigkeit, die ſich ſteigert, wenn es ſich um Ertragung lange währender Leiden, um Begegnung lange dauernder Gefahren handelt.

Der Wille bedarf daher der Zucht, durch die er gekräftigt wird, jener Unbeſtändigkeit entſagend, ſtetig und beharrlich auf ein Ziel loszuſteuern. Dieſe Zucht beſteht in der öfteren Uebung der Tugend der Beharrlichkeit und in der Einwirkung der göttlichen Gnade. Dieſe letztere iſt ſo nothwendig, daß die Dogmatik, im Unterſchied von der gratia habitualis, eigens von einem donum perseverantiae redet. Die Tugend der Beharrlichkeit ſelbſt aber iſt das ſtandhafte Ausharren im Guten bis zum Ende.

Es gibt jedoch ein doppeltes Ende, die Beendigung irgend eines Werkes und die Beendigung des ganzen menſchlichen Lebens. Die, welche ausharren bis zur Todesſtunde, nennt Jeſus ſelig, und er ſelbſt hat wie alle Tugenden ſo auch die Beharrlichkeit in der höchſten Vollendung an ſich geoffenbart in dem „es iſt vollbracht.“ Darum iſt das Consumatum est Chriſti das Symbol aller Vollendung und die Beharrlichkeit in ihrem höchſten Glanze. Einem ſolchen Leben, das den Kampf gekämpft und die Bahn durchlaufen hat, iſt die Krone in der andern Welt hinterlegt, während die vollſtändige Zuendeführung irgend eines guten Werkes zwar auch Lohn wenn auch nicht den höchſten empfängt. Nur darf Dieſes nicht ſo verſtanden

werden, als ob irgend ein gutes Werk, wenn der Vollführer desſelben ſpäter aus dem Stande der Gnade fällt, in der andern Welt für ihn von Nutzen ſein könnte. Nein. Wird der Menſch durch die Sünde moraliſch todt, ſo werden es auch ſeine Werke, lebt er durch Buße und Gnade wieder auf, ſo leben auch ſeine früher im Stande der Gnade vollbrachten Werke wieder auf, bleibt er aber todt, ſo bleiben es auch ſeine Werke. Daraus mag die große Bedeutung der Beharrlichkelt erhellen, ohne ſie gibt es gar keine Tugend und keine Seligkeit.

Vom Eigenſinn unterſcheidet ſich die Beharrlichkeit dadurch, daß jener mit unvernünftiger Zähigkeit an ſeiner eigenen Meinung hängt, während dieſe mit vernünftiger Feſtigkeit das Gute anſtrebt und das Widrige trägt.

4) Mäßigung und die mit ihr verwandten Tugenden.

§. 169.

Mäßigung.

1) Wie ſchon der Name Mäßigung ſagt, beſteht dieſe Tugend im Maaßhalten, und zwar ſoll ſie die gegen die Vernunft ſich erhebenden Affekte und Begierden niederhalten. Wie die Natur vor dem Uebel und den Gefahren zurücktritt, und es Aufgabe der Tapferkeit iſt, die Seele zu feſtigen, daß ſie ſich dadurch von der Erreichung des Guten nicht abhalten läßt, ſo verlangt die Natur nach dem, was ihr Vergnügen und Luſt macht. Auch durch dieſes Letztere kann der Menſch von ſeinem vernünftigen Ziele abgebracht werden, ſo daß er nicht mehr das Gute, ſondern blos das ſucht, was ihm Luſt verurſacht. Darum iſt Tugendhaftigkeit von Nöthen, welche dieſe Sucht nach dem der Sinnlichkeit Zuſagenden in den Schranken der Vernunft hält, und das iſt die Tugend der Mäßigung [1]. Nicht darin beſteht

1) Munus temperantiae est in coercendis, sedandisque cupiditatibus, quibus vertimur in ea, quae nos avertunt a legibus dei, et a fructu bonitatis ejus... Officium temperantiae est contemnere omnes corporales illecebras, laudemque popularem. Aug. de morib. Eccles. c. 19.

die Mäßigung, daß ſie jedes Verlangen nach Luſt unterdrückt, ſie iſt keine Gegnerin der Natur, ſondern darin, daß ſie es nach den von der Klugheit gebotenen Regeln ordnet. Vernünftige Freuden läßt ſie gewähren, thieriſche zähmt ſie; die ſinnliche Freude iſt ſogar in der Hand der Tugend ein Mittel zur Erlangung des Guten, weßwegen auch der Fall eintreten kann, daß ſie dieſelbe zu Hülfe ruft gegen das Böſe. Nur jenes Begehren, das ſich gegen die Vernunft erhebt, iſt ſündhaft und muß unterdrückt werden. Gerade darum aber, weil ihr Objekt die Bändigung des Niedrigſten am Menſchen, deſſen, worin er mit dem Thiere am meiſten verwandt iſt, iſt, darum drückt ihr Mangel dem Menſchen ebenſo das Brandmal des Thieriſchen auf, wie ihr Beſitz mit Anmuth und Schönheit ziert. Was man aber am unliebſten vermißt, deſſen Beſitz hält man am höchſten, weßwegen man gerne die Mäßigung als die höchſte Tugend hinſtellt, obwohl ſie unter den Cardinaltugenden die niedrigſte iſt. Denn die Tugend ſtehet am höchſten, welche entweder dem Ziele am nächſten iſt, und abgeſehen von den theologiſchen Tugenden iſt das die Klugheit und Gerechtigkeit, oder welche die größte ſittliche Kraft erfordert, um die demſelben entgegenſtehenden Hinderniſſe zu beſiegen. Es gehört aber mehr dazu, der Todesgefahr zu trotzen, als der Luſt zu entſagen [1]. Nicht ohne Grund wird darum die Mäßigung zuletzt geſetzt.

2) Die durch die Mäßigung zu bezähmende Luſt iſt hauptſächlich eine dreifache, Augenluſt, Fleiſchesluſt und Geiſtesluſt [2], oder ſie erſtreckt ſich auf die Seele, auf den Leib und auf die Glücksgüter. Die Geiſtesluſt offenbart ſich in der Luſt zu gelten und in der Luſt, den beleidigten Stolz zu rächen. Die Mäßigung zähmt die erſte durch Demuth, die zweite durch

1) Nemo est quippe qui non magis dolorem fugiat, quam appetat voluptatem: quandoquidem videmus etiam immanissimas bestias a maximis voluptatibus absterreri dolorum metu; quod cum in earumdem consuetudinem verterit, domitae et mansuetae vocantur. Aug. de divers. Quaest. 83. q. 36.

2) I. Joh. 2, 16.

Sanftmuth. Die Fleiſchesluſt offenbart ſich in dem Verlangen nach Speis und Trank und in der Geſchlechtsluſt. Die Mäßigung zähmt ſie durch Mäßigkeit und Keuſchheit. Die Augenluſt offenbart ſich in Habgier, die Mäßigung in Genügſamkeit. So erhalten wir Sanftmuth, Demuth, Mäßigkeit, Keuſchheit und Genügſamkeit als integrirende Theile der Mäßigung.

Das Weſen der Mäßigung ſelbſt tritt am deutlichſten hervor in der Mäßigkeit und Keuſchheit oder in der Bezwingung der Fleiſchesluſt. Wie nemlich die Tapferkeit in der Todesverachtung, welche die größte Feſtigkeit der Seele fordert, beſteht, ſo iſt das eigenthümliche Objekt der Mäßigung die Niederhaltung der Fleiſchesluſt. Dieſe Luſt iſt die intenſivſte [1]), darum auch die dieſe bezwingende Tugend die größte. Die Mäßigung iſt eine Cardinaltugend, wie die Tapferkeit.

3) Es mag hier zugleich die Frage erörtert werden, wie weit die Mäßigung in Beherrſchung der Luſt gehen darf? Secundum necessitatem praesentis vitae, antwortet Thomas: das Ziel der Fleiſchesluſt iſt die Erhaltung des Lebens. (Durch die Geſchlechtsluſt wird die Erhaltung der Gattung, durch die Eßluſt die des Individuums bezweckt.) Weil aber das Ziel für den Gebrauch der Mittel, durch die es erreicht werden ſoll, maaßgebend iſt, ſo iſt die Erhaltung des Lebens maaßgebend für die Bewältigung der Fleiſchesluſt, oder durch die Mäßigung ſoll dieſelbe auf das zum Leben Nothwendige eingeſchränkt werden. Nothwendig nennt man vorzüglich das, was ein unumgängliches Erforderniß für den Beſtand einer

1) Et quia delectatio consequitur operationem naturalem, tanto aliquae delectationes sunt vehementiores, quanto consequuntur operationes magis naturales. Maxime autem naturales animalibus sunt operationes, quibus conservatur natura individui per cibum et potum, et natura speciei per conjunctionem maris et foeminae. Et ideo circa delectationes ciborum et potuum, et circa delectationes venereorum est proprie temperantia. Thom. 2. 2. 141. a 4.

Sache iſt, wie Eſſen und Trinken. Zum Nothwendigen gehört aber auch jenes, deſſen Mangel die Exiſtenz der Sache zwar nicht in Frage ſtellt, wohl aber die geziemende, ſtandes= und pflichtmäßige Exiſtenz [1]). Dieſe letztere Nothwendigkeit iſt für die Mäßigung ebenſo Norm, wie die erſtere. Ein Faſten, das den Landmann zwar das Leben nicht koſtet, aber zu ſeiner Arbeit untauglich macht, wäre unvernünftig und darum auch nicht mäßig, da die Mäßigung in der vernünftigen Bezähmung der Luſt beſteht. Blos das hat dieſe Tugend niederzuhalten, was dem Guten hinderlich iſt. Iſt daher an ſich Erlaubtes unter gewiſſen Verhältniſſen hinderlich, ſo muß auch dieſes unterlaſſen werden.

§. 170.

Mäßigkeit und Keuſchheit.

1) Mäßigkeit. Unter Mäßigkeit verſtehen wir den vernünftigen Gebrauch von Speis und Trank. Das Eſſen und Trinken geht, an ſich betrachtet, die Moral nichts an. Speiſe gibt uns keinen Werth bei Gott; denn wir gewinnen nichts, wenn wir eſſen, und verlieren nichts, wenn wir nicht eſſen. I. Corinth. 8, 8. Die Urſache aber, warum man ißt oder nicht ißt und die Art wie man ißt, die fällt der Moral zur Beurtheilung anheim. Regel für das Verhalten iſt: man genieße Speis und Trank ſo, daß durch ſie dem ſittlichen Leben kein Hinderniß erwächst. Dazu iſt die Mäßigung überhaupt da, durch Niederhaltung der übermächtigen Begierden die Hinderniſſe, die ſie der Erreichung des Guten in den Weg legen, wegzuräumen. Das, was hier in Betracht kommt, iſt die mit dem Eſſen und Trinken verbundene Luſt. Die Mäßigkeit beſteht darum nicht allein in dem Maaßhalten beim materiellen Genuß, ſondern vielmehr in der

---

1) Temperans respicit non solum necessitatem hujus vitae, sed etiam officiorum. Aug. de morib. eccles. c. 21.

Mäßigung der damit verbundenen Luſt [1]). Ueberſchreitet Jemand das Maaß, nicht aus Begierlichkeit, ſondern weil er glaubt, ſo viel und nicht weniger ſei ihm nothwendig, ſo ſündigt der nicht gegen die Mäßigkeit, wohl aber der, bei welchem die Luſt die Urſache des Ueberſchreitens iſt. Die Unmäßigen eſſen ja nicht, um ſich zu ſättigen, ſondern um zu eſſen, und deßwegen, weil die Befriedigung der Luſt und nicht die Sättigung ihr Ziel iſt, überſchreiten ſie dieſe.

Die Grenzen, innerhalb deren die Mäßigkeit ſich bewegt, können im Einzelnen nicht angegeben werden [2]). Es kann für einen Geſunden etwas überflüſſig, ſomit ſchädlich ſein, was einer ſchwächeren Natur nothwendig iſt, und es kann für einen Kranken etwas zu viel ſein, was eine ſtarke Natur unerläßlich fordert. Im Allgemeinen aber nähre man ſeinen Leib nicht zu Gelüſten, ſo daß das üppige Fleiſch ſich nicht gegen den Geiſt auflehnt. Von dieſer Seite iſt die Mäßigkeit beſonders für junge Leute und Frauen eine nothwendige Tugend, weil, nach Thomas, in jenen die Begierlichkeit ohnedies, wegen der Jugendfülle, mächtig iſt, den Frauen aber die hinlängliche Geiſtesſtärke fehlt, um den Begierden nachdrücklich genug zu begegnen. Andererſeits verſage man ſeinem Leib das Nothwendige nicht. Wie dieſes zu verſtehen, wurde bereits angeführt [3]).

---

1) Es iſt ſchwer, dem Leib das Nöthige zu geben, und doch dabei den Sinnen nicht zu dienen. Ausſpruch des hl. Franciscus.

2) Ambroſius macht folgende feine Bemerkung, um ſeine Cleriker von Gaſtmalen abzuhalten. Convivia quippe extraneorum occupationes habent, tum etiam epulandi produnt cupiditatem. Subrepunt etiam fabulae frequenter de saeculo ac voluptatibus: claudere aures non potes, prohibere, putatur superbiae. Subrepunt etiam praeter voluntatem pocula. Melius est tuae domui semel excuses, quam alienae frequentes: et ut ipse sobrius surgas, tamen ex aliena insolentia condemnari non debet praesentia tua. Ambros. de offic. lib. 1. c. 20.

3) Hi si assidui sunt, et maxime in convivio, ludo ac joco, enervant gravitatem illam virilem. Caveamus itaque ne dum relaxare animam volumus, solvamus omnem harmoniam, quasi concentum quemdam bonorum operum; usus enim cito inflectit naturam. Ambros. l. c. off. 1. 20.

2) Keuſchheit. Die Keuſchheit beſteht in der vernünftigen Beherrſchung der Geſchlechtsluſt. So wenig die katholiſche Moral das Eſſen und Trinken für ſündhaft hält, ſo wenig verbietet ſie die geſchlechtliche Vermiſchung [1]), obwohl es nicht an Irrlehrern fehlte, welche dieſes behaupteten. Gebraucht der Menſch das, was ihm Gott gegeben und zwar zu dem Ende, wozu es ihm Gott gegeben, ſo iſt da überall von einer Sünde keine Rede. Die Beiwohnung iſt aber von Gott geordnet zur Erhaltung des menſchlichen Geſchlechtes, daher der vernünftige Gebrauch derſelben durchaus nicht ſündhaft iſt. Wird dagegen der Zweck der Beiwohnung verhindert, oder dieſelbe unvernünftig gebraucht, ſo iſt dieſes verwerflich und durch die Tugend der Keuſchheit zu beſeitigen. Unten, wo von den evangeliſchen Räthen die Rede iſt, wird auseinandergeſetzt, daß die vollkommene Enthaltung beſonders darum empfohlen werde, weil es, nach einer Bemerkung Auguſtins, nichts gibt, quod magis ex arce dejiciat animum virilem, quam blandimenta foeminea, corporumque ille contactus. (1. Soliloq. c. 10.) Allein Auguſtin ſpricht hier nicht von dem Zuſtand des Gerechten, dem die Sünde hinderlich iſt, ſondern von dem Zuſtande des Vollkommenen [2]), dem auch Anderes bei Erreichung ſeines hohen Zieles ſtörend ſein kann.

Gehen wir nach dieſen allgemeinen Bemerkungen auf das Weſen der Keuſchheit näher ein, ſo iſt ſie eine doppelte, die eheliche und die jungfräuliche. Da von jener ſpäter die Rede ſein wird, beſchäftigt uns blos dieſe.

Thomas unterſcheidet, bezüglich der Jungfräulichkeit, dreierlei; die Unverſehrtheit des Leibes, die mit Luſt verbundene Saamenergießung, und den Willen, dieſe Luſt zu genießen. Die Aufeinanderfolge und Verbindung aller drei mit einander gibt er ſo an, daß er die Unverſehrtheit des Leibs als ein Accidens der

---

1) Quod est cibus ad salutem hominis, hoc est concubitus ad salutem generis. Aug. de bono conjugali c. 16.

2) cf. Th. 2. 2. q. 53. a 2. ad 1.

Jungfräulichkeit erklärt, die Freiheit von jener Luſt aber als das Materielle, und den Vorſatz, jener Luſt zu entſagen, als das Formelle [1]). Durch dieſe Unterſcheidung und das angegebene Verhältniß dieſer Momente zu einander löst ſich denn auch manche Schwierigkeit. Die volle Jungfräulichkeit beſteht in dem Vorhandenſein aller drei Momente, und darum gehört auch die körperliche Unverſehrtheit zu ihr. Wird dieſelbe jedoch durch Zufall oder Gewalt, gegen die Abſicht und den Willen des Leidenden verletzt, ſo thut dieſes der Jungfräulichkeit ſo wenig Eintrag, als wenn ein Fuß oder eine Hand verletzt wird (non magis praejudicat virginitati, quam si corrumpitur manus et pes), denn die Seele, der heilige Wille iſt es, der den Leib heiligt. Bleibt darum der Wille unerſchütterlich und ſtandhaft, ſo bleibt der Leidende ohne Schuld, wenn er der Gewalt oder dem Zufall durch kein erlaubtes Mittel entrinnen konnte. Ginge nemlich die Keuſchheit dadurch verloren, ſo wäre ſie keine Tugend der Seele, noch gehörte ſie zu jenen guten Gaben, wodurch der Menſch ein frommes Leben führt, ſondern eigentlicher würde ſie dann den Gütern des Leibes beigezählt, der Schönheit, Geſundheit ꝛc. Iſt ſie aber ein Gut der Seele, ſo wird ſie durch die dem Leib angethane Gewalt nicht verloren. Ja, beharret die Seele mit unerſchütterlichem Vorſatz darauf, den fleiſchlichen Begierlichkeiten nicht nachzugeben, ſo verſchwindet die Heiligkeit nicht aus dem Leibe, weil der Wille, und ſofern es von ihm abhängt, auch das Vermögen feſtſteht, den Leib auf heilige Weiſe zu gebrauchen. Denn nicht darum iſt der Leib heilig, weil ſeine Glieder vollkommen ſind, ſondern deßwegen, weil die Seele es iſt.

Da aber in einem fremden Leib nicht blos Schmerz, ſondern auch Luſt erregt werden kann, ſo wird auch die reinſte Seele mit Schaam erfüllt, da ſie fürchtet, es ſei mit Einwilligung der Seele geſchehen, was vielleicht nicht ohne alle Luſt des Fleiſches

1) cf. Th. 2. 3. q. 152. 1.

geſchehen konnte [1]. „Hier kommt alſo, ſagt Auguſtin, weder der Glaube noch die Frömmigkeit, noch die Keuſchheit, ſondern eigentlich unſer Streit zwiſchen Schamhaftigkeit und Vernunft in's Gedränge." Die Schamhaftigkeit möchte nemlich die körperliche Verletzung böſe nennen, während die Vernunft nur das für Sünde erklärt, was mit Wiſſen und Willen geſchieht.

Gehen wir auf den zweiten Punkt über, auf die mit Luſt verbundene Saamenergießung, ſo kommt es auch hier wieder darauf an, ob ſie gewollt iſt oder nicht. Iſt ſie gewollt, ſo wird durch ſie die Keuſchheit verloren, iſt ſie aber wider Willen durch Schwäche der Natur veranlaßt, oder wird ſie im Schlaf oder mit Gewalt hervorgerufen, ſo bleibt die Keuſchheit, auch wenn ſie, wie vorausgeſetzt, mit Luſt verbunden iſt, unverletzt.

In dem feſten Willen, ſeinen Leib unverletzt zu bewahren, beſteht daher vornemlich das Weſen der Keuſchheit und iſt dieſer Vorſatz gebrochen, ſo iſt auch die Keuſchheit verloren, ſelbſt ehe die That erfolgte, durch die der Leib geſchwächt wird." Geht eine Perſon, die verderbten Herzens iſt, nachdem ſie den Vorſatz gebrochen, den ſie Gott gelobt hatte, zu ihrem Verführer hin, ſich ſeinem Willen zu überlaſſen, wer könnte dieſe, ſelbſt während ſie noch unterwegs iſt, auch nur dem Leibe nach, heilig nennen, da ſie jene Heiligkeit bereits verlor und zerſtörte, durch die der Leib geheiligt war? Fern ſei ein ſolcher Irrthum; vielmehr werden wir hiedurch erinnert, daß die Heiligkeit des Leibes nicht verloren geht, wenn die Heiligkeit der Seele fortbeſteht, ſelbſt im Fall der Leib Gewalt erlitte; ſo wenig als die Heiligkeit des Leibs fortbeſtehen kann, wenn einmal die Heiligkeit der Seele unterging, ob auch der Leib noch unverſehrt wäre [2]."

1) cf. hierüber I. d. civit. dei 16 u. 18.

2) Aug. l. c. c. 18.

§. 171.

Demuth und Sanftmuth.

1) Die Demuth zähmt und beherrſcht die Luſt des Geiſtes, die unmäßig nach Hohem ſtrebt und ſich Andern gegenüber hervorthun und geltend machen will.

Das was der Gerechtfertigte iſt und hat, iſt ſowohl Geſchenk der göttlichen Gnade, als Produkt ſeiner eigenen Freithätigkeit. Dieſes erkennt der Demüthige und hält beides wohl auseinander, und das iſt der Anfang und die Grundbedingung aller Demuth. So lange man das, was der Menſch aus ſich ſelbſt hervorgebracht, mit dem vermiſcht, was Gott gegeben, ſo lange iſt Demuth eine Unmöglichkeit. Das, was Gott thut, iſt groß und gut und heilig. Das, was der Menſch vollbringt, befleckt und werthlos [1]). Wir ſind nicht tüchtig, durch uns ſelbſt etwas zu denken, wie aus eigener Kraft, ſondern unſere Tüchtigkeit iſt aus Gott. II. Cor. 3, 5. Dieſe innere Nichtigkeit und Unwürdigkeit ſieht die Demuth und erröthet vor ſich ſelbſt, und zwar um ſo mehr, je deutlicher ſie erkennt, daß alles Gute ſeine Quelle in Gott hat. Wie aber der Glaube nicht nur im Erkennen, ſondern auch im Wollen ruht, ſo auch die Demuth. „Lerne aus dieſen Worten (ich bin demüthig und ſanftmüthig von Herzen), ſagt Bernhard [2]), daß es eine doppelte Demuth gibt, die des Erkennens und die des Willens oder Herzens. Durch die erſtere ſehen wir ein, daß wir nichts ſind und dieſes lernen wir von uns ſelbſt, durch die letztere aber

---

1) „Wäre das durch Weiſe und Gelehrte geſchehen, es käme den Leuten nicht ſo wunderlich vor; darum wirket Gott durch mich armen thörichten Menſchen, damit ſich auch die Weiſen verwundern, und auch ſie um ſo viel mehr Gottes Werke thun, weil es ja ganz wider die Natur iſt, daß ſolche Dinge durch einen Thoren geſchehen... Das Gute iſt alſo nicht das Werk des Menſchen, ſondern Gottes Werk, ihm gebührt das Lob dafür.“ So hat der hl. Franciscus unterſchieden.

2) Serm. 4. de advent.

verachten wir den Ruhm der Welt und das lernen wir von Jenem, der ſich ſelbſt entäußerte und Knechtsgeſtalt annahm.“ Die Erkenntniß der eigenen Nichtigkeit reicht allein nicht hin, ſondern der Menſch ſoll ſich auch dieſer Einſicht gemäß benehmen, und dazu gehört jene Willenskraft, in der die wahre Demuth liegt. Oder, um dieſes leicht und fertig zu vollziehen, bedarf der Wille einer Vervollkommnung und die wird ihm durch die Tugend der Demuth zu Theil. Mittelſt ihrer führt er nicht nur ſich ſelbſt gegenüber alles Gute auf Gott zurück und erniedrigt ſich vor ihm [1]), ſondern da die Güte und Macht Gottes auch im Nebenmenſchen Großes wirkt, ſo unterwirft er ſich auch dem, was in ihnen aus Gott iſt. „Seid unterthan jeder menſchlichen Creatur um Gottes willen.“ I. Petrus 2, 13. Worte, welche Thomas im angegebenen Sinne auslegt. Es können jedoch Verhältniſſe eintreten, in welchen dieſe zu Tage gelegte Unterwürfigkeit nicht am Platz wäre. Der Vorgeſetzte iſt und bleibt Vorgeſetzter und muß ſeinen Vorrang den Untergebenen gegenüber geltend machen, wenn er auch innerlich, im Hinblick auf ſeine eigenen Fehler und die Tugenden des Untergebenen ſich vor dieſem beugt. Die Demuth iſt nemlich hauptſächlich innerlich im Herzen. Die äußere Gebärde, ohne wahre Herzensdemuth, iſt blos Heuchelei oder Kriecherei und hat blos dann Werth, wenn ſie der Reflex jenes evangeliſchen Kinderſinnes iſt, Matth. 19, 13., der, ſeine eigene Armuth anerkennend, dankbar fremde Gaben empfängt; der fromm und unſchuldig iſt, ohne es zu wiſſen. In dieſem Falle wird ſie Beſcheidenheit, die ſich der Vorzüge Anderer freuend mit niedergeſchlagenen

---

1) „Die Ehren,“ ſagte Franciscus von Aſſiſi, „die man mir erweiſet, beziehe ich auf Gott, weil ſie ihm allein gebühren. Für mich behalte ich nichts; ſie verſenken mich aber allezeit tiefer in meine Niedrigkeit und in mein Nichts. Den ſteinernen oder hölzernen Säulen gehört nichts von der ihnen bezeugten Ehrerbietung; Alles bezieht ſich auf den Gegenſtand, den ſie vorſtellen. Ebenſo, wenn die Menſchen Gott in ſeinen Geſchöpfen ehren, und ſogar in mir, der ich der letzte von Allen bin, iſt mein Auge nur auf ihn allein gerichtet.“

Augen im Hintergrunde ſteht und mit Erröthen und Widerſtreben auf die Bühne genöthigt wird; die mit ihren eigenen Fehlern die Fehler Anderer zudeckt und voll Dank gegen Gott auf fremdes Verdienſt die Blicke der Welt lenkt.

Die Sünde gipfelt und entſpringt im Hochmuth, darum iſt wahre, ächte Demuth die beſte Schutzmauer gegen dieſelbe, und daraus erklärt ſich auch die bedeutende Rolle, welche die Demuth im chriſtlichen Leben ſpielt [1]. Jeder Tugend muß ſie wegbahnend zur Seite ſtehen. Sie muß dem Einſtrömen der Gnade von Oben beſtändig den Eingang offen halten, denn nur in leere Gefäße gießt der Herr ſeine Gnade aus [2]; ſie muß dem Andrang der Sünde fortwährend den Boden untergraben durch Wegwerfung des eigenen Ichs. Iſt Gott und die Vereinigung mit ihm der Zielpunkt des chriſtlich ſittlichen Lebens, iſt das eigene Ich und die Vergötterung deſſelben der entgegengeſetzte Pol, ſo iſt es die Demuth, die dieſes erniedrigend es in ſeiner ganzen Nichtigkeit und Blöße hinſtellt. Demuth iſt darum das Fundament, auf dem der Büßer fußt, Demuth das Fundament, auf dem der Vollkommene ſteht. „Deßwegen hat uns Chriſtus vorzüglich die Demuth empfohlen, weil durch ſie hauptſächlich die Hinderniſſe, die der Erlangung des Heils im Wege ſtehen, beſeitigt werden. Beſteht das Heil darin, daß der Menſch nach dem Himmliſchen und Geiſtigen trachte, ſo wird er von demſelben durch das Streben ſich in irdiſchen Dingen hervorzuthun und zu glänzen abgehalten. Darum, um dieſes Hinderniß des Heils wegzuräumen, zeigte er durch ſeinen demüthigen Wandel, man ſoll äußere Hoheit verachten. So iſt die Demuth gleichſam die

---

1) cf. §. 108.

2) Chriſtina Mechthild Tüſchelin, ganz vertraulich mit dem Herrn redend, ſagte einmal mit großer Naivität zu ihm: Liebſter Herr! Du haſt ja meine Seele zu deinem Ebenbild erſchaffen; billiger ſollteſt du darum in derſelben wohnen, als im Ciborium. Ihr wurde darauf die Antwort: Wenn deine Seele aller zeitlichen und weltlichen Dinge alſo beraubt und leer ſein wird, gleich wie dieſes Gefäß, in dem ich bin, ſo will ich eigentlich in ihr wohnen wie hier. Görres Myſtik II. S. 321.

Vorbereitung, um freien Zutritt zu den göttlichen und geiſtigen Gütern zu erlangen [1])." Wir werden es auch ſehen und möchten es jetzt ein für allemal ſagen, das Beten und Faſten des Gerechtfertigten und der Gehorſam und die Armuth des Vollkommenen ſind immerwährend bis auf's Höchſte geſteigerte Akte nicht nur der Liebe, ſondern auch der Demuth. Damit weiſen wir aber der Demuth nicht die höchſte Stelle unter den chriſtlichen Tugenden, die neben der Liebe, an, ſo wenig als wir die Vorbereitung auf die Vollkommenheit mit der Vollkommenheit ſelbſt auf gleiche Linie ſtellen. Die Liebe und alle jene Tugenden, durch die wir Gott erlangen, ſtehen viel höher [2]).

2) Sanftmuth. Im Beherrſchen und Niederhalten der Luſt beſteht das Weſen der Mäßigung. Prägt ſich da, wo die Luſt am größten iſt, bei der Fleiſchesluſt, das Charakteriſtiſche derſelben am reinſten aus, ſo ſpiegelt es ſich doch auch in Bezähmung der Rachgier, weßwegen die ſie einſchränkende Tugend zur Mäßigung gehört. Das iſt aber die Sanftmuth, ſie hält das Gelüſten, das mit dem Zorn und der Rache verbunden iſt, in Schranken. Nahe verwandt mit ihr iſt die Milde, denn der Unterſchied zwiſchen beiden beſteht darin, daß jene die aufbrauſende Leidenſchaft niederhält, während dieſe die über Jemanden verhängte Strafe zu vermindern ſucht. Sie iſt jene Freundlichkeit der Seele, der es wehe thut, wenn ſie ſtrafen ſieht. Auch wenn die Strafe gerecht und zur Beſſerung des Gezüchtigten dient, begnügt ſie ſich, wenn es die Gerechtigkeit nur immer zuläßt, mit dem kleinſten Strafmaaß, während die Härte unerbittlich beim Buchſtaben bleibt und ihn noch überbietet [3]).

---

1) Thom. 2. 2. 161. a 5. ad 4.

2) Thom. l. c. Sicut ergo perfectio est potior dispositione, ita etiam charitas et aliae virtutes, quibus homo directe movetur in deum, sunt potiores humilitate.

3) Non praeterita vindicando pascere iram nostram studemus; sed misericorditer in futurum consulendo satagimus. Habent homines mali, ubi et per Christianos non solum mansuete, verum etiam utiliter salubriterque

Der hl. Ambroſius unterſcheidet drei Grade der Sanftmuth. Wenn wir es vermögen, ſchreibt er, ſo wollen wir nachweiſen, daß es drei Arten Solcher gäbe, welche Unrecht ertragen. Es gibt Einige, die, wenn ſie gehöhnt, beſchimpft, mißhandelt werden, weil ihnen die Gerechtigkeit mangelt, beſchämt und traurig werden. Dieſen ſind die Meiſten von einem Rang und Stand ähnlich. Denn wenn mir Schwachem Jemand Unrecht anthut, ſo verzeihe ich ihm wohl, obwohl ſchwach, die Beleidigung. Wirft er mir aber ein Laſter vor, ſo bin ich nicht ſo groß, daß ich, mich unſchuldig wiſſend, mich mit dem Zeugniſſe meines Gewiſſens begnügte: ſondern ich wünſche, obwohl ſchwach, den Schandfleck abzuwaſchen. Alſo Aug um Aug, Zahn um Zahn verlange ich, und vergelte Schmach mit Schmach. Wenn ich aber, obwohl noch nicht vollkommen, zu den Fortſchreitenden gehöre, wirf ich die Schmähung nicht zurück: und wenn er mich läſtert und mich mit Schmach übergießt, ich ſchweige und entgegne nichts. Wenn ich aber vollkommen wäre (dieſes ſage ich nur beiſpielsweiſe, denn in Wahrheit bin ich ſchwach), wenn ich alſo vollkommen wäre, ſo ſegnete ich den Fluchenden, wie auch Paulus geſegnet hat, wenn er ſpricht: wir werden verwünſcht und ſegnen. Er hat nemlich jene Stimme vernommen: liebet eure Feinde, betet für die, die euch haſſen und verfolgen [1].

§. 172.

Genügſamkeit.

Die Genügſamkeit reiht ſich an die Freigebigkeit inſofern an, als ſie die Vorausſetzung dieſer iſt. Nimmer wird der

---

plectantur. Habent enim quod corpore incolumi vivunt, habent unde vivunt, habent unde male vivunt. Duo prima salva sint, ut quos poeniteat sint; hoc optamus, hoc, quantum in nobis est, etiam impensa opera instamus. Tertium vero, si Deus voluerit, tanquam putre noxiumque resecari, valde misericorditer puniet. Aug. epist. 91. c. 9.

1) De offic. l. 1. c. 48.

Andern reichlich mittheilen, der für ſich ſelbſt nicht genug bekommen kann. Die Genügſamkeit bändigt die Luſt zu haben und zu erwerben und die Freigebigkeit kann nun, von derſelben unbehindert, Geld und zeitliche Güter nach ihrem rechten Werthe ſchätzend, ſelbe austheilen. Andererſeits ſetzt die Genügſamkeit die bereits genannten integrirenden Tugenden der Mäßigung voraus, weil der Freſſer und Säufer, der Unkeuſche, Rach- und Ehrſüchtige im Erwerb und Beſitz zeitlicher Güter nicht genügſam ſein kann, da er zu viele Bedürfniſſe hat, zu deren Befriedigung er derſelben benöthigt iſt. Weſſen Streben auf Höheres, Himmliſches gerichtet iſt, wer die Welt nur als Fußſchemel zur Erlangung des ewigen Lebens gebraucht, und darum alles Ueberflüſſige als ſich anhängenden und zur Tiefe ziehenden Ballaſt von ſich wirft, der beſitzt die von der Liebe verklärte, ächt chriſtliche Genügſamkeit. Wie weit die eines Diogenes unter ihr ſteht, leuchtet ein [1]). Sie hat und behält ihren hohen natürlichen Werth, der übernatürliche geht ihr aber ſchon darum ab, weil ihr das poſitive Moment, das Streben nach dem Himmel fehlt. Der Herr hat nicht jenen das Sitzen auf den Richterſtühlen verheißen, welche Alles verlaſſen haben, das hat auch der Philoſoph Crates gethan und viele Andere, die die Reichthümer verachteten: ſondern jenen, die ihm nachfolgten, das aber iſt eigentlich Sache der Apoſtel und Gläubigen [2]).

Der Menſch nach ſeiner niedern Seite mit der Erde ver-

---

1) Et rursus conservans (gnosticus scil.) prudentiam, modeste ac temperate vivit in quiete animae, ea quae praecipiuntur excipit tanquam quae sibi conveniant: ea vero quae sunt turpia, ut aliena aversatur, et veluti mundus et supermundanus, ornate et decore se gerens, et nullo modo delinquens. Maxime quidem dives, ex eo quod nihil concupiscat, ut qui paucis egeat, et omnium bonorum abundet copia, propter boni cognitionem. Ejus enim justitiae est primum munus, amore complecti eos qui sunt ejusdem generis, et cum eis agere et versari, et in terra et in coelo. Ea ratione libenter quoque impertit et communicat si possideat. Clem. Alex. strom l. 7. c. 3. S. 316.

2) Hieron. hom. l. 3 in Math. c. 19.

wandt und verwachſen, wie nach ſeinen höhern Vermögen auf's Ueberſinnliche gerichtet, fühlt ſich von dieſer angezogen. Das Irdiſche ſteht ihm nicht als fremd gegenüber, ſondern iſt Fleiſch von ſeinem Fleiſche und Bein von ſeinem Bein, ſo zwar, daß er es ſich im Nahrungsproceß geradezu aſſimilirt. Daher rührt die Luſt, die nicht nur mit dem Eſſen, ſondern auch Beſitzen und Erwerben verbunden iſt. Die Erwerbung von Eigenthum iſt nur ein, für derartige Gegenſtände allein möglicher, Aſſimi-liationsproceß und darum ſo naturgemäß als der andere, und keine noch ſo fein ausgeheckte Theorie wird ihn beſiegen. Die Liebe, die Alles vermögende, hat ihn in den erſten chriſtlichen Zeiten bewältigt, die Theorie der Communiſten wird an ihm zu Schanden werden. Ebenſo gewiß iſt aber auch, daß das Herrſchen des ſinnlichen fleiſchlichen Menſchen über den höheren geiſtigen in der jetzigen Welt ſich in der ſo anmaßenden Un-genügſamkeit offenbart. Alles hat große Bedürfniſſe, Alles will haben, iſt es da zu verwundern, wenn der Arme dieſelben Ge-lüſte hat? Mit Capitalien kann er nicht concurriren, er wird es mit ſeiner Fauſt thun. Die Art und Weiſe, wie man in unſern Tagen reich iſt, und ſeinen Reichthum verwendet, das iſt die beſte Communiſtenpredigt und die Sophiſterei, die Habſucht und Eigenthumsrecht als Wechſelbegriffe nimmt, wird enthüllt wer-den. Zieht man die andere Seite noch in Betracht, daß die hochweiſe Büreaukratie das bischen Chriſtenthum vollends ver-trödelt und den „gemeinen Mann“ einfach auf dieſe Welt ange-wieſen hat, ſo wird das Pochen des vierten Standes noch er-klärlicher. Die dummen Leute begreifen allmälig und wollen, um einer ungewiſſen Zukunft willen, die Freuden dieſer Welt nicht vermiſſen. Schmiedet nur Feſſeln für die Kirche, ihr werdet ſie tragen müſſen.

Zweites Stadium.

Zuſtand der Vervollkommnung.

A. Von der Vervollkommnung im Allgemeinen.

§. 173.

Von dem Fortſchritte in der Rechtfertigung.

Die Gerechtfertigten, Freunde und Hausgenoſſen Gottes gehen von einer Tugend zur andern fort und werden von Tag zu Tag neu geſchaffen, wie der Apoſtel [1]) ſagt; das heißt, ſie werden immer mehr gerechtfertigt, indem ſie die Glieder ihres Fleiſches ertödten und die Waffen der Gerechtigkeit zur Heiligung gebrauchen. . . . Wie geſchrieben ſteht: wer gerecht iſt, ſoll noch gerechter werden [2]). Und wiederum: ſcheue dich nicht, bis zum Tode in der Gerechtigkeit vorzuſchreiten [3]). . . Um dieſes Wachsthum in der Rechtfertigung flehet die heilige Kirche in dem Gebete: Gib uns, o Herr, Vermehrung des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe [4]). In dieſen wenigen Worten der Kirchenverſammlung von Trient iſt das gegenwärtige Capitel wie im Keime enthalten. Das Wachsthum im Guten iſt hienach dadurch bedingt, daß wir 1) die Glieder des Fleiſches ertödten und 2) die Waffen der Gerechtigkeit gebrauchen. Wird im erſten die auf dem Grunde der Gnade wirkende menſchliche Thätigkeit hervorgehoben, ſo im letztern die an die menſchliche Mitwirkung ergehende Gnadenthätigkeit. Durch Beides, Freiheit und Gnade, iſt der Fortſchritt bedingt. Beide Momente, in ihrer wechſelſeitigen Durchdringung, hebt Cyprian in folgender ſchönen Stelle

1) II. Cor. 4, 16.
2) Apocap. 22, 11.
3) Jeſ. Sirach 18, 22.
4) Trid. sess. 6. c. 10.

hervor: Wenn du den Weg der Unſchuld und Gerechtigkeit einhälſt, wenn du in der von Oben her eingeflößten Feſtigkeit deiner betretenen Bahn fortwandelſt, wenn du nur, mit aller Geiſteskraft und deinem ganzen Herzen an Gott hingezogen, das biſt, was du zu ſein angefangen: dann iſt dir vergönnt deines Strebens Ziel ſo hoch zu ſetzen als die geiſtige Gnade ſich mehrt. Denn nicht ſo, wie es bei den irdiſchen Wohlthaten ergeht, iſt auch in der Aufnahme der Himmelsgabe irgend Ziel und Maaß. Der reichlich einſtrömende Geiſt wird durch keine Grenzen gehemmt, durch keine beengende Schranken in ein räumliches Maaß eingezwängt. Ergiebig fließt er, überreich ſtrömt er. Unſere Bruſt ſei nur durſtig und offen. So viel nur immer unſer Glaube, mit dem wir hinzutreten, zu faſſen vermag, ſo viel ſchöpfen wir an überſprudelnder Quelle [1].

Zur Erklärung deſſen kann man ſich übrigens ohne Bedenken auf die Phyſik berufen, die in ihrem Gebiete Aehnliches kennt und anerkennt. So hat die Mechanik des Himmels es längſt als Grundſatz feſtgeſetzt, daß im Sonnenſyſteme die Momente der Gravitation der verſchiedenen Planeten in einem zuſammengeſetzten Verhältniſſe aus der Anziehung, die die Sonne in ihren verſchiedenen Entfernungen auf ſie übt, und aus ihrer inneren ſpecifiſchen Schwere, in der ſie ſelber je nach ihrer Natur zur Sonne neigen, ſich zuſammenſetzen. Es wird aber, iſt dieſe Vorausſetzung zugeſtanden, jene Gravitation in zweifacher Weiſe mit der Steigerung ihrer beiden Faktoren geſteigert werden, und zwar wird ihr Moment ſich mehren, einmal, und dieſes im umgekehrten Verhältniſſe der Quadrate der Entfernungen, wenn mit der Zunahme der Annäherung an die Sonne die Anziehung, die ſie auf die näheren Körper übt, zugenommen, und dann, wenn mit der Zunahme der ſpecifiſchen Schwere jener Weltkörper, durch irgend eine Naturveränderung in ihnen, ihre eigenthümliche Hinneigung zur Sonne einen größeren Grad der In-

---

1) Cyprian. ad Donatum de gratia Dei c. 5. ed. Gersdorf.

tenſität erlangt, woraus denn folgt, daß dieſe Steigerung am ſchnellſten von Statten gehen würde, wenn beide Faktoren gleichzeitig ſich erhöben. Ebenſo iſt in der Phyſik längſt ausgemacht, daß die innere Erleuchtung eines durchſichtigen Körpers aus einem zweifachen Verhältniſſe ſich zuſammenſetzt, deren das eine ſeinen Ausdruck in dem Maaße der räumlichen Entfernung des erleuchteten Körpers von der Lichtquelle findet; das andere durch den Grad der Durchſichtigkeit der durchſcheinenden Maſſe ſich bedingt. Auch hier ſteigert ſich die Intenſität der Beleuchtung und Erleuchtung, im Verhältniſſe, wie einerſeits die Annäherung zum Lichte zugenommen, und andererſeits der durchleuchtete Körper durch eine innere chemiſche Clarification alle das Licht hemmende, dunkelnde Maſſe in ſich bezwungen und den einfallenden Strahlen bis zu ſeinem Innerſten ſich aufgeſchloſſen. Nun aber muß jede Lehre, die nicht das Daſein Gottes ſchlechthin läugnet, eine Vereinigung deſſelben mit der Creatur durch die Allgegenwart annehmen und vorausſetzen. „Gott, ſagt Gregor der Große, iſt in Allem, aber nicht eingeſchloſſen; außer Allem, aber nicht ausgeſchloſſen; innen, weil er Alles trägt, außen, weil er Alles in ſeiner Größe beſchließt. Durch Alles iſt er alſo ausgegoſſen und in der Eſſenz der Seele gegenwärtig." Dieſe Allgegenwart, durch die er ganz im Ganzen und ganz wieder in jedem Theile iſt, muß aber nothwendig, wie eine aktuale, ſo auch eine ſtets wirkſame ſein; denn dieſelbe ewige Thathandlung, in der Gott die Creatur ins Daſein gerufen, ſetzt ſich fort in der Zeit, um die hervorgerufene in dieſem Daſein ſtets zu befeſtigen. Es beſteht alſo zwiſchen der Gottheit und der Seele ein Wechſelverkehr und dieſer kann, da beide freie Weſen ſind, ſo durch die Wirkung der einen und die Mitwirkung der andern in ſeiner Lebendigkeit zunehmend, geſteigert oder auch gemindert werden, wie in der Naturwelt die Gravitation und die Durchleuchtung der Körper unter gleichen Bedingungen ſich ſteigert und mindert. Nur iſt aber, was hier die Sonnenſchwere iſt, dort in jenem Gottesverhältniſſe die Liebe, und

zwar aus zweifachem Momente ſich zuſammenſetzend, aus der Liebe, in der Gott die Seele an ſich zieht, und aus der ſpecifiſchen Liebe, die Gott der Seele eingepflanzt, und in der ſie nun mit größerer oder geringerer Wucht ihm entgegenneigt. Mehrt ſich nun dieſe Liebe, indem die Seele in ſich zurückgehend ſich in ihrer tiefſten Innigkeit erfaßt, dann tritt ſie eben dadurch, nicht extenſiv und räumlich, dagegen aber intenſiv und innerlich, näher an Gott heran, und es wächst nun ſchon dadurch im Verhältniß, wie ſie ſich näher angedrängt, nach einem höheren Quadratgeſetze der Entfernungen, mit der zunehmenden Gottesnähe auch die Intenſität der Liebe, durch die ſie ſich zugezogen und gebunden fühlt und wieder mehrt ſich noch der Zug durch das freiwillige Entgegenkommen der höheren Gottesliebe. Dieſes freiwillige Entgegenkommen aber iſt es eben, was die Feſſeln des Naturzwanges aufgehoben und das Naturgeſetz zur höheren Liebesfreiheit verklärt, ohne jedoch den Grund des Geſetzes ſelbſt aufzuheben und ohne dieſe Befreiung würde die Keppler'ſche Formel, daß die Quadrate der Umlaufszeiten ſich wie die Würfel der Entfernungen verhalten, nicht blos für die Sternenräume, ſondern auch für alle Geiſterwelten ihre Gültigkeit behaupten. Daſſelbe wird aber auch vom Lichte in der Seele gelten, was ſich uns hier für ihre Gravitation bewährt. Das Licht in ſeiner Intenſität, in der es die ſchauende Seele durchleuchtet, erſcheint bedingt durch die Maſſen der von Oben eintretenden Lichtſtrömung und durch den Grad der Reinheit und Erſchloſſenheit, in der die Seele ſich ſelbſt der einfallenden Leuchtung darbietet. In ihrer jetzigen Gottesferne fühlt ſie aber nur in einem dunkeln Inſtinkte, wie die Pflanze den Sonnenſtrahl, ſo die Nähe jener höheren Erleuchtung; wird ſie aber näher zum Quellbrunn derſelben zugelaſſen, dann mehrt ſich ſchon dadurch die Maſſe der einfallenden Leuchtung, und ſteigert ſie nun in gleichem Maaße durch innere Reinigung die Klarheit jenes höheren auffaſſenden Organs, dann ſteigt in demſelben Verhältniß auch die Klarheit ihres Schauens, und auch hier würde das optiſche Würfelgeſetz

der Entfernungen, intenſiv genommen, gültig ſein, wenn nicht auch in dieſem Kreiſe die Freiheit das Joch des Geſetzes bräche und der Geiſt ſeinen Strahl ausſendete in welcher Kraft und Helle und wohin es ihm gefällt [1]).

§. 174.

Die Thätigkeit Gottes in der Vermehrung der Rechtfertigung.

Durch Eingießung der heiligmachenden Gnade iſt der Menſch gerechtfertigt, neu geſchaffen. So wenig aber die Erſchaffung die Erhaltung entbehrlich macht, dieſe vielmehr eine Fortdauer jener iſt, ebenſowenig macht die Eingießung der heiligmachenden Gnade jede weitere übernatürliche Einwirkung von Seiten Gottes überflüſſig. Gott überläßt ſeine Kinder und Erben nicht ſich ſelbſt, ſondern ſie werden durch den heiligen Geiſt geleitet [2]). Dieſe Thätigkeit des heiligen Geiſtes, vermöge der in den Gerechtfertigten die Gnade vermehrt wird und ſie zu Gott, mit dem ſie in der Rechtfertigung vereiniget wurden, dergeſtalt geführt werden, daß ſie dieſe Vereinigung oder die heiligmachende Gnade in ihrem ganzen Thun und Laſſen auf die rechte Weiſe aktualiſiren, nennt man die Verleihung der Gaben des heiligen Geiſtes. Weil die Theologen den Unterſchied zwiſchen dieſen Gaben und der heiligmachenden Gnade gewöhnlich dahin angeben, daß durch dieſe die Seele zum Guten befähiget werde, während ſie durch jene eine Rüſtung zur Abkehr des Böſen erhalte [3]),

1) Görres Vorrede zu Suſos Schriften.

2) Quicunque enim spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei. Rom. 8, 14. cf. v. 27.

3) Quidam vero considerantes, quod Gregor. dicit in 2 Moral. c. 26 quod donum Spiritus Sancti, quod in mente sibi subjecta format prudentiam, temperantiam, justitiam et fortitudinem, eandem mentem munit contra singula tentamenta per septem dona, dixerunt, quod virtutes ordinantur ad bene operandum, dona vero ad resistendum tentationibus. Es darf jedoch nicht verſchwiegen werden, daß Thomas dieſem beifügt: sed nec ista distinctio sufficit. Thom. 1. 2. 68. a 1.

ſo glauben wir die angeführten Worte des Conciliums von Trient nicht falſch zu deuten, wenn wir die Bezeichnung „Waffen der Gerechtigkeit" auf die Gaben des heiligen Geiſtes beziehen, ſo, daß die Vermehrung der Rechtfertigung von Seiten Gottes in der Verleihung dieſer Gaben beſtünde.

§. 175.

Die Gaben des heiligen Geiſtes.

1) Die Erben und Kinder Gottes werden durch den heiligen Geiſt geleitet. Durch die oftmalige Einwirkung deſſelben auf den Menſchen wird in demſelben gerade ſo ein Zuſtand geſetzt, wie durch die Einwirkung der Vernunft auf das niedere Begehrungsvermögen die ſittlichen Tugenden entſtehen. Dieſer Zuſtand iſt beſonders darum nothwendig, weil durch ihn der Gerechte befähigt wird, nicht nur die leiſeſten Regungen des heiligen Geiſtes wahrzunehmen, ſondern auch ihnen in allweg nachzugehen und geneigtes Gehör zu ſchenken. Dem Beſſern beſtimmbar und beweglich geworden läßt er ſich leicht vom göttlichen Inſtinkte treiben, ſo daß er mit dem Propheten ſprechen kann: Gott, der Herr, eröffnete mir das Ohr und ich redete nicht dawider, ging nicht zurück. Jeſ. 50, 5. In dieſem Zuſtande, der durch die Einwirkung des heiligen Geiſtes auf den Menſchen verurſacht wird und ihn tauglich macht, dem Antriebe deſſelben leicht und pünktlich zu entſprechen, beruhen demnach die Gaben des heiligen Geiſtes, oder der, welcher ſich in dieſem Zuſtande befindet, beſitzt dieſe Gaben.

2) Durch Vergleichung der Geiſtesgaben mit den Tugenden wird auf dieſen ſchwierigen Punkt mehr Licht fallen. Durch die moraliſchen Tugenden werden wir befähigt, vernünftig zu handeln. Die Norm und der Führer des mit dieſen Tugenden ausgerüſteten Chriſten iſt die Vernunft, dieſe reicht um ſo mehr aus, als die Thätigkeit der ſittlichen Tugenden auf das natürlich Gute beſchränkt iſt. Sofern ſie aber durch die Liebe

verklärt auf das höchſte Gut abzielen, iſt die durch den Glauben erleuchtete Vernunft ihr Leitſtern. Die Norm für die theologiſchen Tugenden iſt das göttliche Geſetz und ſofern es unmöglich iſt für jedes einzelne Erlebniß ein poſitives Geſetz zu geben, der Glaube. Der Glaube genügt aber als Führer nicht immer, da er ſelbſt unvollkommen iſt [1]). Jetzt ſehen wir wie durch einen Spiegel räthſelhaft und erkennen ſtückweiſe. I. Corth. 13, 12. Wer die Wege der Fortſchreitenden ein wenig kennt, und der

1) Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, dona sunt quaedam hominis perfectiones, quibus homo disponitur ad hoc, quod bene sequatur instinctum divinum. Unde in his, in quibus non sufficit instinctus rationis, sed est necessarius Spiritus Sancti instinctus, per consequens est ***necessarium*** donum. Ratio autem hominis est perfecta dupliciter a Deo: primo quidem naturali perfectione, secundum scilicet lumen naturale rationis; alio autem modo quadam supernaturali perfectione per virtutes theologicas, ut dictum est supra. Et quamvis haec secunda perfectio sit major, quam prima: tamen prima perfectio perfectiori modo habetur ab homine, quam secunda; nam prima habetur ab homine quasi plena possessio, secunda autem habetur quasi imperfecta; imperfecte enim diligimus et cognoscimus Deum. Manifestum est autem, quod unumquodque, quod perfecte habet naturam, vel formam aliquam, aut virtutem, potest per se secundum illam operari, non tamen exclusa operatione Dei, qui in omni natura et voluntate interius operatur; sed id, quod imperfecte habet naturam aliquam, vel formam, aut virtutem, non potest per se operari, nisi ab altero moveatur: sicut sol, qui est perfecte lucidus, per se ipsum potest illuminare; luna autem, in qua est imperfecte natura lucis, non illuminat, nisi illuminata. Medicus etiam, qui perfecte novit artem medicinae, potest per se operari: sed discipulus ejus, qui nondum est plene instructus, non potest per se operari, nisi ab eo instruatur. Sic igitur quantum ad ea, quae subsunt humanae rationi, in ordine scilicet ad finem connaturalem homini, homo potest operari per judicium rationis; si tamen etiam in hoc homo adjuvetur a Deo per specialem instinctum, hoc erit superabundantis bonitatis. Unde secundum Philosophos, non quicunque habebat virtutes morales acquisitas, habebat virtutes heroicas vel divinas. Sed in ordine ad finem ultimum supernaturalem, ad quem ratio movet, secundum quod est aliqualiter et imperfecte informata per virtutes theologicas, non sufficit ipsa motio rationis, nisi desuper adsit instinctus et motio Spiritus Sancti... quia scilicet in haereditatem illius terrae beatorum nullus potest pervenire, nisi moveatur et deducatur a Spiritu Sancto. Et ideo ad illum finem consequendum necessarium est homini habere donum Spiritus Sancti. Thom. 1. 2. 68. a 2.

Beichtvater hat Gelegenheit, ſie kennen zu lernen, der wird finden, daß der Glaube allein, wie er uns kirchlich ſanktionirt vorliegt, nicht ausreicht. Er iſt zwar immer die unverrückbare Baſis für alle weitere Entwicklung, und wie ſich irgend eine Erſcheinung im frommen Leben zeigt, die ihm widerſtreitet, iſt ſie unbedingt falſch, weßwegen die Kirche von je die höchſten myſtiſchen Vorgänge an der Regel des Glaubens bemeſſen hat. Daraus folgt aber noch nicht, daß er der zureichende Wegweiſer ſei. Gehen wir, weil an großartigeren Verhältniſſen die Sache deutlicher wird, von der ganzen Kirche aus, ſo iſt ihr Verhalten durch die überlieferte Lehre normirt, will man aber darum das eigentlich providentielle Walten über ihr als überflüſſig erklären? Iſt es aber nicht überflüſſig, ſo iſt es nothwendig und iſt es nothwendig, ſo reicht die überlieferte Lehre allein nicht aus. Und zeigt nicht die Geſchichte, daß ſie in beſonders ſchwierigen Lagen, durch einen göttlichen Inſtinkt getrieben, immer das Richtige getroffen hat? Ich erinnere nur an die Synode von Trient. Wohl hatten die dort verſammelten Väter die Glaubensregel zur Seite, daß ſie aber die damals dunkeln Punkte auf ſo meiſterhafte Weiſe feſtſtellten und entwickelten, das war nicht das Werk der durch den Glauben erleuchteten menſchlichen Vernunft, ſondern des heiligen Geiſtes, weßwegen auch vom erſten Concil an in Jeruſalem die ſtehende Formel gebraucht wird: der heilige Geiſt und wir haben beſchloſſen [1]). Ebenſo verhält es ſich beim einzelnen Glied der Kirche. Die vom Glauben erleuchtete Vernunft allein vermag nicht immer zu entſcheiden, was in dieſer und jener Lage zu thun iſt. Wir bedürfen alſo eines Führers, der durch innere Einſprechungen und Erleuchtungen uns ſicher zur vollen Vereinigung mit Gott leitet, und das iſt der heilige Geiſt [2]).

---

1) Act. 15, 1—30.

1) Ad secundum dicendum, quod per virtutes theologicas et morales non ita perficitur homo in ordine ad ultimum finem, quin semper indigeat moveri quodam superiori instinctu Spiritus Sancti. Thom. 1. 2. 48. a 2.

Ehe wir aber durch die Gnadengaben befähiget werden, uns der Leitung des heiligen Geiſtes gerne zu überlaſſen, um durch ihn vollkommener mit Gott vereiniget zu werden, müſſen wir zuvor mit Gott vereiniget ſein. Blos die Kinder und Erben werden von ihm geleitet [1]). Das Vollkommenere ſetzt auch immer das Vollkommene voraus. Durch die theologiſchen Tugenden werden wir aber mit Gott vereinigt und durch die Geiſtesgaben befähigt, dieſe Vereinigung in unſerm ganzen Thun und Laſſen auf die erſprießlichſte Weiſe zu bethätigen und zu realiſiren, wodurch hinwieder die Vereinigung ſelbſt, oder Glaube, Hoffnung und Liebe vervollkommnet werden. Die Gaben des heiligen Geiſtes ſetzen darum die theologiſchen Tugenden nothwendig voraus und die theologiſchen Tugenden werden durch die Gnadengaben vervollkommnet. Durch den Glauben, um nur dieſes Eine anzuführen, erkennen wir Gott unvollkommen. Dieſe Erkenntniß wird jedoch vervollkommnet durch die Gabe der Wiſſenſchaft. Durch ſie bringen wir, ſoweit es dem Menſchen möglich iſt, in die Geheimniſſe des Glaubens ein; durch ſie ſchließt ſich erſt der Abgrund der göttlichen Weisheit dem menſchlichen Auge auf, ſo daß wir dann erſt recht mit dem Apoſtel in den Ausruf einſtimmen können: o des unermeßlichen Reichthums von Gottes Weisheit und Erkenntniß! Röm. 4, 33. Wie aber die theologiſchen Tugenden die ſittlichen durchdringen, ſo wirken auch die Gnadengaben auf dieſe zurück, und die nicht nur durch die theologiſchen Tugenden verklärten, ſondern durch die Gaben des heiligen Geiſtes aufs Höchſte geſteigerten ſittlichen und theologiſchen Tugenden nennt die Kirche die heroiſchen.

---

1) Daß das Weſen der Gnadengaben vorzüglich im Unterweiſen, Führen und Belehren beſteht, zeigt ſchon dieſes, daß vier derſelben, Weisheit, Verſtand, Rath, Wiſſenſchaft, ausſchließlich dahin abzielen. Einige Theologen nehmen hievon Anlaß, die Gnadengaben auf die Vervollkommnung des Erkenntniß- und die Tugenden auf die Bildung des Begehrungsvermögens zu beziehen und ſo jene von dieſen zu unterſcheiden. Mit Unrecht, da ſich beide auf beide Vermögen beziehen.

Das Verhältniß der Tugenden zu den Gnadengaben faßt Caniſius kurz ſo auf: die Kraft und der Gebrauch der Geiſtesgaben dient dazu, daß 1) zugleich die theologiſchen und die Cardinaltugenden ihre Energie und Wirkung ungehindert und vollkommen in uns entfalten können. Sie machen auch, daß 2) die Menſchen willig und geſchickt werden dem Führer, dem heiligen Geiſte, überall zu folgen, und von dieſem bewegt und geſtärkt auf dem Wege der Gebote Gottes unermüdet wandeln und ſo wahrhaft Geiſtige und Kinder Gottes werden [1]).

3) Außer der angeführten, ſo eben entwickelten Betrachtungsweiſe, wurde noch eine andere, übrigens im Weſen mit ihr einige, geltend gemacht und behauptet: die Gaben des heiligen Geiſtes ſeien beſonders dazu verliehen, um uns mit Jeſus gleichförmig zu machen. Die Tugenden haben zwar dieſelbe Aufgabe, dennoch hat dieſe Auffaſſung viel für

1) Summa doct. chr. de donis et fructib. Spir. S. n. 3. Gotti beſtimmt das Letztere noch näher und gibt das Verhältniß ſo an: Dona disponunt hominem, ut sit bene mobilis a Deo; virtutes vero eum disponunt, ut sit bene mobilis a ratione, tum naturali, tum supernaturali perfectione disposita... Quare dona Spiritus Sancti recte describi possunt: quod sint qualitates a Deo infusae, secundum quas homo disponitur, ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione *extraordinaria*, seu ad actus supra communes prudentiae infusae regulas. Virtutes vero: quod sint qualitates a Deo infusae, quibus homo recte disponitur ut a Deo et ratione divinitus instructa moveri possit secundum communes prudentiae regulas. Hinc apparet primo: quod esto virtutes tam theologicae, quam infusae disponant hominem ad recipiendam motionem Spiritus Sancti; disponunt tamen ad eam recipiendam modo ordinario; et ad operandum praevio consilio, et deliberatione, non ex speciali instinctu, ut disponant dona. Et hoc est, quod ait D. Thom. hoc a 1. ad 4 nempe: „quod sapientia dicitur intellectualis virtus, secundum quod procedit ex judicio rationis: dicitur autem donum, secundum quod operatur ex instinctu divino.“ Apparet secundo: quod esto virtutes infusae et dona respiciant eamdem materiam; eam tamen respiciunt dona sub valde altiori et secundum altiorem regulam, quam virtutes. Ad hoc autem non sufficit virtutum intensio: sed requiritur novum et altius donum, sicut advenit novum et altius motivum. Quare cum virtutes theologicae aliquos actus heroicos et extraordinarios eliciunt, ut cum aliquis, ex caritate, tradit animam suam pro amicis; hoc non faciunt se solis, sed ut adjutae donis Spiritus Sancti. Gotti tom. VII. pag. 367. n. 13—15.

ſich. Das iſt unſer Ziel mit Jeſus, und durch ihn mit dem Vater vereinigt zu werden. Die Denk- und Handlungsweiſe des Gerechten iſt eine Ausſtrahlung des Geiſtes Chriſti. Sein Geiſt und Bild wurde ihm in der Rechtfertigung eingepflanzt und je mehr durch dieſelbe die Umgeſtaltung und Umbildung des alten Menſchen vollzogen und je mehr die Richtung nach Unten gelähmt wird, deſto mehr wird Jeſus in ihm Geſtalt gewinnen und er heranwachſen zum vollen Mannesalter Chriſti, bis er endlich beten kann: nicht mehr ich lebe, ſondern Chriſtus in mir. Auf Jeſus aber ruht der heilige Geiſt in ſeiner ganzen Fülle und von ihm hat Jeſaias geweiſſagt, wenn er ſchreibt: ein Reis wird hervorkommen aus der Wurzel Jeſſes und eine Blume aufgehen aus ſeiner Wurzel. Und der Geiſt des Herrn wird auf ihm ruhen, der Geiſt der Weisheit und des Verſtandes, der Geiſt des Rathes und der Stärke, der Geiſt der Wiſſenſchaft und der Frömmigkeit und der Geiſt der Furcht des Herrn wird ihn erfüllen. Jeſ. 11, 1. 2. Wir werden auch, im Verlaufe, auf dieſe Auffaſſung wiederholt aufmerkſam machen, wenn wir ſie auch nicht ausſchließlich geltend machen.

§. 176.

Die Siebenzahl der Geiſtesgaben.

Den ſieben Tugenden entſprechend gibt es ſieben Gaben des heiligen Geiſtes: Weisheit, Verſtand, Rath, Stärke, Wiſſenſchaft, Frömmigkeit, Furcht. Denn wie dies große Weltall in ſieben Tagen vollendet wurde, ſo wird die kleine Welt in ſieben Gaben des heiligen Geiſtes erbaut.

1) Der heilige Geiſt iſt der Geiſt der Liebe und durch die Liebe wohnt er in uns. Inſofern ſind mit der Liebe alle Geiſtesgaben verliehen und ohne ſie iſt keine vorhanden. Sie ſind in der Liebe ſo vereinigt, daß ſie mit der unter Leitung des heiligen Geiſtes ſich aktualiſirenden Liebe zuſammenfallen. Wie aber die Eine Tugend, die Liebe, in ſiebenfacher Strahlung ſich

manifeſtirt, in den ſieben Tugenden, ſo gehen auch die Gaben des Einen Geiſtes in mehrere auseinander und zwar, weil die Geiſtesgaben die Tugenden vorausſetzen, ſie ſteigernd und in ihrer Thätigkeit lenkend, ſo werden die Gaben des heiligen Geiſtes in ſiebenfacher Brechung den ſieben Tugenden entſprechen. Der Mäßigung entſpricht die Gabe der Furcht, der Tapferkeit die Stärke, der Gerechtigkeit die Frömmigkeit, der Klugheit der Rath, dem Glauben die Wiſſenſchaft, der Hoffnung der Verſtand, der Liebe die Weisheit [1]).

2) Die Mäßigung hält das Gelüſten aus dem Grunde im Zaum, weil ein ſchrankenloſes Begehren unvernünftig iſt. Der Gerechte aber hält ſeinen Leib aus Gottesfurcht in Zucht. Die Mäßigung wird ſodann beim Fortſchreitenden und Vollkommenen zur Abtödtung, und es iſt nicht zu läugnen, daß Mancher in unklarem Eifer hierin zu weit ging. Man ſei aber in ſeinem Urtheil behutſam. Nicht immer iſt dieſes das Motiv der Aſceſe, ſondern viel öfter ein innerer Drang, ein göttlicher Inſtinkt, der ſolche Perſonen treibt, ſo daß auch von ihnen das Wort des Apoſtels gilt: ich kann nicht Anders, die Liebe treibt mich hiezu. Daß aber die natürliche Vernunft ſolches Unternehmen nicht begreifen kann, iſt erklärlich, da es auf Antrieb des heiligen Geiſtes geſchieht. Oder ſollte denn nicht auch von ſolchen Führungen das Wort gelten: wie unbegreiflich ſind ſeine Gerichte und wie unerforſchlich ſeine Wege? Röm. 11, 33. Die Gerechtigkeit ertheilt nach der Anweiſung des Geſetzes Jedem

1) Bonaventura gibt ſieben verſchiedene Auffaſſungsweiſen der Geiſtesgaben an, unter dieſen auch die unſere. Tertio, ſagt er, propter expedienda septem virtutum officia, septem debent esse Spiritus Sancti dona. Nam timor expedit ad temperantiam, timor enim carnes configit, unde: confige timore tuo carnes meas psl. 118, 20; pietas ad veram justitiam; scientia ad prudentiam; fortitudo ad fortitudinem seu patientiam; consilium ad spem; intellectus ad fidem; sapientia ad charitatem. Unde sicut charitas est mater et consummatio omnium virtutum, sic sapientia omnium donorum, ita ut vere dicat sapiens: venerunt mihi omnia bona pariter cum illa, et innumerabilis honestas per manus illius. Sap. 7, 11. Breviloq. p. 5. c. 5.

das Seine. Der mit der Gabe der Frömmigkeit (pietas) Ausgerüſtete thut daſſelbe einerſeits aus Ehrfurcht vor Gott, andererſeits wird er, beſonders was den Gottesdienſt betrifft, nicht immer von den liturgiſchen Regeln, ſondern vom heiligen Geiſte geleitet. Die verſchiedenen, nicht durch die Kirche gebotenen, Andachtsübungen zum heiligſten Altarſakrament, zur ſeligſten Jungfrau ꝛc. ſind häufig durch dieſe Gnadengabe entſtanden [1]). Im Verkehr mit dem Nebenmenſchen macht dieſe Gabe erfinderiſch. Die Liebe macht erfinderiſch, ſagt die Welt, ja die Liebe, ſofern ſie dieſe Geiſtesgabe in ſich ſchließt.

Daß der Klugheit die Gabe des Rathes und der Tapferkeit die der Stärke oder Tapferkeit entſpricht, bedarf keiner weitern Begründung. Die Gabe der Tapferkeit erhöht und vervollkommnet die Tugend deſſelben Namens, weil der heilige Geiſt dem Muthigen die Verſicherung gibt, daß er keiner Gefahr unterliegen, ſondern nach allen Drangſalen das ewige Leben erhalten, alſo Sieger bleiben werde. Wir dürfen aber auch nicht über all' Jene den Stab brechen, welche ſich in den Verfolgungen ſelbſt dem Richter auslieferten [2]). Bei Vielen mag es auf Impuls des heiligen Geiſtes zur Verherrlichung Gottes geſchehen ſein, daß ſie aber von noch Mehreren aus unklarem Eifer nachgeahmt wurden, hat die Erfahrung gelehrt. Darum prüfet die Geiſter! Der Rath aber ſteht um ſo viel höher über der menſchlichen Klugheit, als der heilige Geiſt, jede Creatur nach ihrem Weſen bewegend, alſo die Freie frei, die Ueberlegende und Erwägende überlegend und erwägend, den

---

1) Et quia ad pietatem proprie pertinet officium et cultum patri exhibere, consequens est quod pietas, secundum quam cultum et officium exhibemus Deo, ut patri, per instinctum Spiritus Sancti, sit Spiritus Sancti donum. Thom. 2. 2. 121. a 1.

2) Est enim aliquis casus, in quo martyrium perferre non est de necessitate salutis; puta cum ex zelo fidei, et charitate fraterna multoties leguntur Sancti Martyres sponte se obtulisse martyrio. Thom. 2. 2. 124. a 3. ad 1.

Menſchen mit ſeinem Lichte unterſtützt und fördert. Sein Werk ſind aber auch jene Geiſtesblitze, mit denen Gerechte die ihnen gelegten Schlingen zerreißen. Wenn man euch in die Synagogen führet, und vor die Obrigkeiten und Mächtigen, ſo ſorget nicht, wie oder was ihr antworten oder reden ſollt: denn der heilige Geiſt wird euch in derſelben Stunde lehren, was ihr ſagen ſollet. Luc. 12, 12.

Dem Glauben wird die Gabe der Wiſſenſchaft zu Theil [1]). Die Hoffnung iſt einerſeits Vertrauen, andererſeits Verlangen. Wir beſtreiten es nicht, haben es vielmehr ausdrücklich anerkannt, daß das Verlangen die Haupteigenſchaft ſei. Dieſem entſpricht die Gabe der Furcht, wie wir ſo eben der Mäßigung gegenüber gezeigt haben. Aus dieſem Grunde haben die Theologen Hoffnung und Furcht zuſammengeſtellt, was nicht zu verwerfen iſt. Sofern aber die Hoffnung auch im Glauben wurzelt, entſpricht ihr die ebenfalls auf das Erkenntnißvermögen bezügliche Gabe des Verſtandes. Die Wiſſenſchaft bildet den Gläubigen, daß er den Inhalt des Glaubens mehr zu erfaſſen und zu durchdringen vermag. Der Verſtand bildet die Hoffnung, daß ſie nicht nur ſicher und kühn in Erwartung der Güter verharrt, ſondern auch wohl zu unterſcheiden weiß, wie weit ſie auf die Geſchöpfe trauen darf. Die menſchliche Berechnung, ob dieſes geſchehen könne und zu erwarten ſei, darf die Hoffnung nicht leiten, wenigſtens wird ſie unter dieſer Vorausſetzung keine heroiſche Tugend, ſondern der heilige Geiſt iſt hierin ihr Führer. Die Weisheit bezieht ſich auf die Liebe. Da ſie darin beruht, Gott und göttliche Dinge richtig zu erfaſſen, ſo könnte man meinen, dieſe Gabe entſpreche mehr dem Glauben. Allein die Tüchtigkeit, das Uebernatürliche zu erkennen, liegt nicht nur in der Vervollkommnung der Vernunft, ſondern auch in der Verwandtſchaft deſſen, der erkennt, mit dem, den er erkennt [2]).

1) cf. §. 151.

2) Non ergo temere pueris praecipimus, ut apprehensis auribus amicos

Gerade aber in dieſer auf Verwandtſchaft, die die Liebe bewirkt, beruhenden Erkenntniß liegt das Weſen der Weisheit als Gnadengabe. Man leſe nur die Schriften mancher Myſtiker, und um recht augenfällig überzeugt zu werden, z. B. die der hl. Thereſia, Maria von Agreda ꝛc., die gewiß keine wiſſenſchaftliche Bildung beſaßen, und man wird über die Tiefe und durchdringende Erkenntniß ſtaunen. Woher nun dieſe Weisheit? Beruht ſie auf hoher natürlicher Begabung? Iſt ſie durch mühesames Studium, diſcurſives Denken erworben? Keineswegs, ſie iſt nicht erſchloſſen, ſondern eingegoſſen. Die Liebe, die mit Gott verwandt macht und einigt, iſt ihre Quelle. Mit dürren Worten ſpricht dieſes Dionyſius Areopagita aus: das hat unſer herliche Lehrer (Hierotheus) abgehandelt, wie er es entweder von heiligen Theologen empfangen, oder aus kenntnißvoller Erforſchung der heiligen Schriften eingeſehen nach langer arbeitvoller Uebung; oder wie es ihm durch göttliche Eingebung geheim vertraut wurde, da er das Göttliche nicht nur lernte, ſondern auch erlebte (patiens divina non solum discens), und, wenn man ſo ſagen darf, in dieſem Erdleben zur unge-

---

osculentur, hoc utique tacite significantes, ingenerari per auditum sensum dilectionis: Deus autem est dilectio, qui cognoscendum se praebet iis, qui diligunt; sicut Deus est fidelis, qui fidelibus traditur per disciplinam: et oportet nos ei effici conjunctos ac familiares per divinam dilectionem, ut simili contemplemur simile, pure et citra fraudem verbum audientes veritatis, instar puerorum, qui nobis obediunt. Clem. Alex. strom. l. 5. p. 192. C. Eine zweite hieher gehörende Stelle von Clemens im Pädagogen l. 1. c. 6. lautet alſo: Quemadmodum ergo, qui somnum excusserunt, ab eo tempore protinus intus vigilant; vel potius, quemadmodum qui oculorum suffusionem conantur amovere, non extrinsecus eis lucem suppeditant, quam non habent, sed quod oculis impedimentum afferebat depellentes, liberam efficiunt pupillam: ita etiam qui tingimur, abstersis peccatis, quae divino Spiritui quodammodo tenebras offundebant, liberum, ab omnique impedimento vacuum, et lucidum habemus Spiritus oculum: quo quidem solo quod divinum est intuemur, coelitus influente nobis Sancto Spiritu. Haec est aeterna aciei temperatura, quae videre potest aeternam lucem: quandoquidem quod simile est, est amicum simili: quod sanctum est autem, amicum est ei, ex quo sanctum est, quod lux proprie appellatum est.

lernten myſtiſchen Vereinigung und zu ſolchem Glauben vollendet wurde [1]).

§. 177.

Die heroiſchen Tugenden.

Weit treffender als die Heiden, ſagt Auguſtin, könnten wir, wenn der kirchliche Sprachgebrauch es zuließe, jene ſtarken Streiter, die bis zum Blutvergießen gegen die Gottloſigkeit kämpften, unſere Heroen nennen [2]). Dieſer Sprachgebrauch wurde, nach P. Benedikt XIV. ſpäter adoptirt und zuerſt den Martyrern, dann auch den Bekennern beigelegt [3]). Jetzt ſpricht man, wenn auch nicht von Heroen, ſo doch von heroiſchen Tugenden. Sie ſind von den ſittlichen und theologiſchen nicht der Art, ſondern nur dem Grade nach verſchieden und deßwegen kann jede Tugend durch Vervollkommnung eine heroiſche werden. Damit aber eine Tugend dieſen ſchmückenden Beinamen erhält, muß ſie der Gerechte in jener Vollkommenheit beſitzen, durch die er die übrigen Chriſten, die langſameren Schrittes nach dem Himmel ſtreben, weit übertrifft. Dieſe Vollkommenheit beſteht vornemlich darin, daß die Tugend 1) mit einer Leichtigkeit und Freudigkeit vollbracht wird, die ſich auch durch die größten Hinderniſſe und Gefahren nicht irre machen läßt, 2) daß ſie auf eine wahrhaft große, das Gewöhnliche weit überragende Weiſe geübt und daß ſie 3) aus einer übernatürlichen Abſicht gewirkt wird.

---

1) Dionys. A. de div. nom. c. 2. Der hl. Carl Borromäus verſinnbildet das Geſagte trefflich alſo: Gleichwie das Verkoſten des Honigs eine innigere und vollkommenere Kenntniß von ſeiner Süßigkeit gewährt, als was immer für eine andere vorhergegangene Kenntnißweiſe, ebenſo wird Chriſtus von den Seelen, die ſich mit ihm vereinigen und ihn durch die Liebe koſten, vollkommener erkannt, als ſie ihn auf was immer für einer Stufe des Glaubens, welcher der Liebe vorhergeht, erkennen mochten.

2) Aug. 10. de civ. Dei c. 21.

3) De beatific. etc. l. 3. c. 21. ed. in synops. redacta ab Emm. de Azevedo S. J.

Dieſem fügt Benedikt [1]) noch folgende Fragen bei: a) Ob einer Tugend dieſe Eigenſchaften zukommen können, ohne daß ſie durch die Geiſtesgaben vervollkommnet ſei? Er verneint es und behauptet: um die Tugenden in heroiſchem Maaße üben zu können, ſeien dieſe Gaben unerläßlich. Es ſcheint uns Dieſes aus den angeführten Erforderniſſen auch von ſelbſt zu folgen. Durch die Geiſtesgaben wird die Seele geſchickt und leicht beweglich, um den Führungen des heiligen Geiſtes freudig, bereitwillig und pünktlich Gehör zu geben. Gerade die Bereitwilligkeit und Freudigkeit iſt aber ein weſentliches Merkmal der zur Heroicität erforderlichen Vollkommenheit. b) Die zweite Frage iſt, ob eine Tugend, um unter die heroiſchen gerechnet werden zu können, purgati animi ſein müſſe, d. h. ob ſie ohne alle Mitwirkung der Affekte und nach völliger Abtödtung derſelben vollbracht ſein müſſe [2])? Auch dieſe Frage verneint Benedikt, beifügend, daß die zur Heroicität nothwendigen Erforderniſſe auch mit den Affekten, beſonders wenn ſie nicht allzuheftig ſind, beſtehen können. c) Endlich behaupteten Einige, daß die in Kraft eines Gelübdes oder Gebotes vollbrachten Tugendübungen nicht unter die heroiſchen gehören, ſondern daß nur die in Folge eines Rathes verrichteten einen Platz unter ihnen fänden. Benedikt weist dieſen Rigorismus gebührend zurück, da auch die gebotenen heroiſch ſein können, und das Gelübde den Werth der Handlung nicht vermindere, ſondern vermehre [3]).

---

1) l. c. c. 22.

2) Mit welch gänzlicher Unkenntniß Filſer die techniſchen Ausdrücke der älteren Theologie überſetzt, davon unter vielen Beiſpielen nur dies eine. „Einige Tugenden haben ſchon eine Aehnlichkeit mit Gott erreicht, und dieſe heißen deßhalb die Tugenden des ſchon gereinigten Geiſtes (virtutes purgati jam animi). Die Klugheit betrachtet daher allein das Göttliche. Die Mäßigung kennt keine Begierlichkeit mehr. Die Starkmuth weiß nichts mehr von Leidenſchaften. Die Gerechtigkeit iſt im engen Bunde mit dem göttlichen Geiſte.“ S. 196. Jeder Satz beweist unſer Urtheil, und ſo geht es durch das ganze Buch fort.

3) Zur Verdeutlichung fügen wir noch bei, wie Benedikt l. c. c. 23. den

§. 178.

Die Thätigkeit des Menſchen im Zuſtande der Vervollkommnung.

Die geſteigerte menſchliche Thätigkeit ſetzt eine vermehrte Gnadenertheilung voraus und die vermehrte Gnadenertheilung fordert eifrigere Mitwirkung, die im Stande der Vervollkommnung nach zwei Seiten hin gerichtet iſt.

1) Abermal müſſen wir, um unſere Aufgabe löſen zu können, von dem Verhältniſſe der niedern Vermögen zu den höheren ausgehen. In der Rechtfertigung wurden jene dieſen untergeordnet. Der durch die Gnade geſtählte Wille beherrſcht ſie, darum iſt aber ihre Kraft noch nicht gebrochen, im Gegentheil bäumt und windet ſich der niedere Menſch unter der ſtarken Hand des höheren und läßt dieſer von Gebet und Wachſamkeit ab, ſo muß er alsbald fühlen, daß er es zwar mit einem beſiegten, keineswegs aber vernichteten Feinde zu thun hat. Da der fleiſchliche Menſch aber den geiſtigen in ſeiner Entwicklung und von Erreichung des höchſten Zieles abhält, muß ſein Augenmerk darauf gerichtet ſein, ſeine Energie zu brechen und in je höherem Grade dieſes geſchieht, deſto leichter und freier kann ſich der Geiſt zur Vereinigung Gottes erſchwingen. Das Objekt der Affekte iſt aber die Sinnenwelt, aus dieſer ſollen ſie mehr und mehr abgezogen und innerlich geſammelt in die Sphäre eines höheren Wirkens eingetragen werden. Der Sünder hatte ſein Centrum in ſich, und auf dieſe Mitte bezogen ſich eigenſüchtig die Affekte. Der Gerechte hat Gott zum Mittelpunkt ſeines Thuns und Laſſens gewählt, darum ſollen jetzt auch die Affekte der ſinnlichen und ſelbſtiſchen Motive entkleidet auf höhere und die

---

heroiſchen Glauben beſchreibt. Ex his quoque habitus fidei heroicus dignoscitur, si comitentur frequentia, facilitas, promptidudo, delectatio et arduitas admirationem concilians, ad quae concurrit Spiritus Sancti donum intellectus.

höchſten Güter hingerichtet werden. Gegen das moraliſch Böſe ſoll der Haß ſeine Antipathie, gegen das moraliſch Gute die Liebe ihre Sympathie wenden. Andererſeits muß die Seele, welche zur vollen Vereinigung mit Gott gelangen will, ſich ſelbſt verläugnen und ihre Affekte abtödten, weil nach einem Ausdrucke des heil. Johannes vom Kreuze [1]) alle Neigungen, ſo die Seele zu den Creaturen hat, vor Gott wie eine lautere Finſterniß ſind, welche die Seele unfähig machen von dem reinen und einfältigſten Lichte Gottes eingenommen zu werden, denn die Finſterniß kann nicht mit dem Lichte übereinkommen. Wie kommt Chriſtus und Belial zuſammen? I. Corth. 5, 16. Erwägt man, daß die Zuneigung, welche die Seele an ein Geſchöpf hat, ſie dem Geſchöpfe gleich macht, da es der Liebe eigenthümlich zukommt, zwiſchen dem Liebenden und dem Geliebten eine Gleichheit zu ſtiften, ſo wird es noch einleuchtender, daß mit der zunehmenden Gottesliebe die ſelbſtſüchtig auf die Geſchöpfe gerichtete abnehmen muß.

Schön beſchreibt dieſen Proceß Görres in der Vorrede zu Suſos Schriften mit folgenden Worten. Das Medium, das trübend und Gottes Einwirkung in allen ſeinen Ausflüſſen hemmend und brechend zwiſchen ihn und die Seele trete, das ſei die Sünde, die, einem Roſte gleich, ſich der Seele angehängt, ihr innerſtes Centrum trübend, erſtarrend und verſchlackend, das nach aufwärts gerichtete Seelenauge blendend und jegliche Bewegung des höheren Affekts lähmend. Es müſſe alſo, fährt er fort, zuvörderſt dieſer Stoß von der innern Gott zugekehrten Seite der Seele genommen werden, damit dieſe wieder, ein heller, fleckenloſer Spiegel, das Antlitz Gottes wiederſtrahle und dieſe Reinigung durch die Heilsmittel begonnen, die die Kirche biete, befeſtige ſich dann durch die in dieſer beginnenden Mitwirkung gewonnene zunehmende Gnade. Es ſei aber die ſinnliche Eigenheit, von der jener Roſt ausgegangen und aus der jene Trübung aufgeſtiegen; ſie müſſe alſo vor Allem gebunden,

1) Aufſteigung des Berg Carmel l. 1. c. 4.

ſich ſelbſt entfremdet, von ſich und in ihrer in ſich verſunkenen Eigenliebe abgewendet und alſo durch ſtrenge Diſciplin dem Ungeſtüme ihres ungeordneten Triebes entzogen, bezwungen und gebändigt in allen ihren Kräften jenem höheren Willen unbedingt ſich unterordnen; alſo daß ſie nicht ferner mehr das Eigene ſucht, ſondern ohne Vorbehalt ſich dem hingibt, was jene ſuchende Liebe über ſie verfügt. Und es geht nun die glücklich begonnene Klärung in ſchnell beſchleunigter Bewegung ihren Gang; in das verſchloſſene Innere fällt tiefer einſchneidend der Strahl des höheren Lichtes, und macht auch die geringeren Fehler ſichtbar und die entdeckten verzehren ſich im wachſenden Feuer der Liebe, und ſo wird die Seele immer helleren und lauteren Waſſers, gleich dem Geſteine, das in der Erde Klüften durch einen ähnlichen Naturproceß ſich klarificirt. Das aber, was die Seele ſich ſelbſt und dem Höheren über ihr außer der Sünde noch entfremdet, das iſt das Auslaufen aller ihrer Kräfte in jener abſteigenden Richtung in die äußere Natur; von unzähligen Naturſtimmen in dieſer ihrer Verbreitung angeredet, vermag ſie nicht einmal ihr eigen Wort, viel weniger den leiſen Zuruf aus der Tiefe zu vernehmen; von einer Unendlichkeit in allen Richtungen ſich kreuzender Strahlen des natürlichen Lichtes durchſchienen, ſchwindet ihr im glänzenden Spiegelzimmer jener ferne Stern, der aus den tiefſten Tiefen ihres Himmels ſchwach in ihre ſelbſtverſchuldete Entlegenheit hinüberleuchtet. Darum will die Seele vorwärts auf dem Wege, den ſie betreten, dann muß ſie dieſe ihre Kräfte abrufen aus der Zerſtreuung und ſie in voller Einkehr in ſich ſelbſt im tiefſten Herzen ſammeln, daß ſie nicht ferner in die äußern Sinne ſich ergießen, noch in die auf ſie andringenden Bilder ſich verlieren. Wie in nächtlicher Stille der leiſeſte Laut vernehmlich wird und wie der nächtlich erdunkelten Erde der Sternenhimmel ſich eröffnet, ſo hat die Seele durch jene Vorbereitung ſich dem lindeſten Anhauche der Gotteskraft aufgeſchloſſen und ſchweigend und ſchwebend harrt ſie, ob ſie der Berührung des Geiſtes gewürdiget werde.

2) Haben wir hiemit die mehr negative Seite im Vervollkommnungsproceß beſchrieben, ſo entſpricht dieſer eine mehr poſitive Thätigkeit, die darin beſteht, daß der Gerechte mit dem ihm in der Rechtfertigung verliehenen Pfunde wuchert. Es iſt nicht genug, daß die Kraft der niedern gegen die höhern Vermögen gelüſtenden Triebe gebrochen wird, die der höheren ſoll auch gemehrt werden. Dieſes geſchieht durch Aktualiſirung der heiligmachenden Gnade in guten Werken. Darin beſteht der Fortſchritt von dieſer Seite, daß der eingegoſſene Zuſtand, wenn ich ſo ſagen darf, ein erworbener wird, der geſchenkte ein eigener. Durch dieſe ganz in Gleichförmigkeit mit dem göttlichen Willen vollbrachte Bethätigung treten alsdann die höheren Vermögen in daſſelbe Verhältniß freien Gehorſams zu Gott, in welchem die durch die Aſceſe gereinigten niedern Vermögen zu ihnen ſtehen.

Durch jede tugendhafte Handlung wird der eingegoſſene Zuſtand aktualiſirt, es fragt ſich aber, ob ſich dieſe Thätigkeit nicht auf beſtimmte Werke zurückführen laſſe, aus denen alle übrigen gerade ſo Ausfluß ſind, wie aus den vier Cardinal- und drei theologiſchen Tugenden die andern Tugenden? Finden ſich ſolche Werke, ſo wird mit ihrer Darſtellung zugleich das Leben des Fortſchreitenden in ſeinen Grundlinien gezeichnet ſein. Sie ſollten aber nicht nur dieſen einen Charakter an ſich tragen, daß ſich in ihnen die Bethätigung von Glaube, Hoffnung und Liebe am reinſten ausprägt, ſondern auch den andern, daß durch ſie die niedern Vermögen jene nothwendige Zucht erlangen, da der Fortſchreitende in dieſer doppelten Hinſicht thätig iſt. Dieſe Werke ſind aber Beten, Faſten und Almoſengeben.

§. 179.

Von den guten Werken.

Gewöhnlich verſteht man unter den guten Werken Faſten, Beten und Almoſengeben, und wir können dieſe durch

das Alterthum und das Anſehen der Kirche bewährte Angabe ſehr wohl beibehalten. Nur darf man ſie nicht in zu engem Sinne faſſen, ſondern als die drei Hauptordnungen, die alle aus dem geheiligten Innern hervorquellenden Werke in ſich faſſen. In dieſem Sinne faſſen wir ſie auch hier.

1) Ich halte dafür, daß die Leiden dieſer Zeit nicht zu vergleichen ſind mit der zukünftigen Herrlichkeit, die an uns offenbar werden wird. Röm. 8, 18. Aber nicht allein dieß, ſondern wir rühmen uns auch der Trübſale, weil wir wiſſen, daß Trübſal Geduld wirket, Geduld Bewährung, Bewährung aber Hoffnung und die Hoffnung macht nicht zu Schanden. Röm. 5, 5. Betrachten wir dieſe und ähnliche Worte der heiligen Schrift, ſo ergibt ſich, daß die Hoffnung im Hinblick auf die künftige Herrlichkeit Leiden und Ungemach auf ſich nimmt und zweitens, daß die Hoffnung unter dem Drucke der Leiden ſich am höchſten und ſchönſten bethätiget[1]). Sie aktualiſirt ſich vorzüglich im Faſten, wie nicht weniger Mäßigung und Tapferkeit. Der Glaube und die Klugheit aber wird bewahrt, bethätigt und vermehrt durch das Gebet. Das Gebet iſt die nächſte Lebensäußerung des Gläubigen, wie im Almoſengeben Liebe und Gerechtigkeit ſich offenbaren und verwirklichen, und zwar nicht nur die Nächſtenliebe ſondern auch die Gottesliebe, da ſie den Dürftigen um Gotteswillen unterſtützt. Aus dieſen Andeutungen, die im Folgenden näher entwickelt werden, mag erhellen, daß ſich die ſieben Grundtugenden in dieſen drei Werken hauptſächlich aktualiſiren. Da aber in der Bethätigung

---

1) Hac ergo ratione labores, et tormenta et afflictiones sustinet, non ut qui sunt fortes apud philosophos propter spem quod praesentis quidem sunt cessaturi dolores, sint autem rursus jucundorum futuri participes; sed cognitio ei persuasionem ingeneravit firmissimam, se esse recepturum, quae sperat futura. Quocirca non solum quae hic sunt supplicia, sed etiam jucunda contemnit omnia. Clem. Alex. strom. l. 7. c. 11. S. 348. Daß daſſelbe auch von der Liebe gilt, zeigt Clemens ein Blatt weiter unten, wie man ſich denn auch vor mechaniſcher Trennung hüten muß.

derſelben die Vervollkommnung liegt, ſo wird der Fortſchreitende ſie üben müſſen.

2) Erinnern wir uns deſſen, was über die Bußwerke geſagt wurde, ſo brauchen wir die andere Hälfte der geſtellten Aufgabe nicht mehr zu löſen, da ſie bereits gelöst iſt. Faſten, Beten, Almoſengeben ſind auch die Bußwerke der Gerechtfertigten, durch die ſie zwar die empörten niedern Vermögen dem göttlichen Willen nicht unterthänig machen, da dieſes ſchon geſchehen iſt, durch die ſie ſie aber im Gehorſam erhalten und ihre ſtörenden Einflüſſe immer mehr untergraben und beſeitigen. Sind dieſe guten Werke aber, wie nachgewieſen, die tauglichſten Mittel zur Bezwingung der Affekte, ſo werden ſie es auch zu ihrer Abtödtung ſein.

3) Auch die Ordnung, in der dieſe Werke aufgezählt werden, iſt nicht gleichgültig. Durch das Faſten wendet ſich der Gerechte immer mehr von den Geſchöpfen und ſich ſelbſt ab. Das iſt aber das Erſte bei jeder fortſchreitenden Bewegung, die Entfernung vom alten Ziel. Das Zweite iſt die Annäherung an das neue Ziel, die beſonders durch das Gebet bezweckt wird, durch das der Menſch in Gott lebt und webt. Im Almoſengeben iſt aber beides vereinigt; die Abkehr von den Geſchöpfen durch freiwillige, freudige Hingabe derſelben und die Zukehr zu Gott, weil man um Gotteswillen gibt. Doch darf nicht zu ausſchließlich getrennt werden. Das ſittliche Leben iſt kein mechaniſches, ſondern ein organiſches Gebilde.

B. Von dem Zuſtande der Vervollkommnung im Beſondern.

Erſtes Kapitel.

Vom Faſten.

§. 180.

Begriff und Eintheilung des Faſtens.

1) Unter Faſten verſtehen wir die aus Liebe und Hoffnung hervorgehende, darum freudige Enthaltſamkeit von all dem, was von Gott abzieht, oder den Aufſchwung der Seele zu ihm hindert. Iſt nicht das ein Faſten, wie ich's wünſche, löſen die Bande der Bosheit, losmachen die Feſſeln der Bedrückung, freigeben die Gedrückten, losreißen jegliche Laſt? Jeſ. 58, 6 [1]).

Verſchiedene haben für dieſes Faſten verſchiedene Namen gebraucht. Man nennt es Selbſtverläugnung: wer mir nachfolgen will, der verläugne ſich ſelbſt. Math. 16, 24. Ebenſo nennt es Chriſtus Entſagung: wer nicht all dem entſagt, was er hat, kann mein Jünger nicht ſein. Luc. 14, 33. Endlich nennt man es, um Anderes zu übergehen, gewöhnlich Abtödtung (mortificatio) [2]). Wie es uns ſcheint, iſt dieſes der bezeichnendſte Ausdruck, weßwegen wir ihn auch am meiſten gebrauchen werden. Der Chriſt iſt durch die Taufe der Welt und der Sünde geſtorben, er ſoll die Todesleiden Jeſu an ſeinem Leibe tragen. Um aber das Wiederaufleben der Sünde und Welt in ihm zu hindern, muß er ſich beſtändig abtödten, und dieſes geſchieht durch das Faſten im angegebenen Sinn, weßwegen man es auch am füglichſten Abtödtung nennt.

---

1) Jejunia autem significant omnem generaliter abstinentiam ab omnibus prorsus malis, tam quae actu fiunt, quam quae verbis et ipsa cogitatione. Clem. Alex. strom. l. 6. pag. 285. Nicht anders Ambroſius und Auguſtinus.

2) Mortificate ergo membra vestra, quae sunt super terram: fornicationem, immunditiam, libidinem, concupiscentiam malam, et avaritiam, quae est simulacrorum servitus. Coloss. 3, 5.

2) Die Aſceten nehmen gewöhnlich eine zweifache Abtödtung an, eine äußere und eine innere. Die erſtere beſchränkt und bewacht die Sinne, überhaupt die Glieder des Leibes, die andere aber regelt und züchtet das Denken und Begehren. Die erſte iſt ohne die zweite ohne viel Werth. Sehr zu beweinen iſt die Unwiſſenheit derjenigen, die ſich mit übertriebenen Bußwerken und vielen andern unordentlichen Uebungen beladen (ich rede von jenen, die aus eigenem Willen geſchehen), und in ſolche all ihr Vertrauen ſetzen, in der Meinung, daß ſie allein ohne Abtödtung ihrer Begierden in andern Sachen genug ſein werden, zur Vereinigung der göttlichen Weisheit zu gelangen, und iſt dem nicht alſo, im Fall ſie nicht verſchaffen mit allem Fleiß ihre Begierden und Lüſte abzuläugnen. Wenn dieſe Acht hätten und nur die Hälfte dieſer Mühe zu dem anwendeten, würden ſie in einem Monat mehr zunehmen, als mit andern Uebungen in vielen Jahren; denn gleichwie es nothwendig iſt, daß die Erde angebaut werde, damit ſie Frucht bringe, und ohne Anbau allein böſe Kräuter auswirft, alſo iſt auch die Abtödtung der Begierden nöthig, damit die Seele zunehme, ohne welcher ich ſagen darf, wird Alles, ſo man immer thut und anwendet zur Vollkommenheit, zur Erkenntniß Gottes und ſeiner ſelbſt, nicht mehr dienlich und erſprießlich ſein, als das Samenkörnlein, welches in eine dürre ungearbeiten Erd ausgeſtreut wird [1]). Die innere Abtödtung aber hat ohne die äußere keinen rechten Halt und gar leicht ſchleicht ſich Stolz und Gleichgültigkeit ein. Stolz, ſofern man meint, man brauche, mit Höherem beſchäftigt, dieſes Aeußere nicht; Gleichgültigkeit, weil das eine laxe Abtödtung iſt, die vorgibt, die Seele ſtreng zu halten, während ſie dem Leib gütlich thut. Darum gehören beide Arten zuſammen, obwohl die innere den erſten Platz einnimmt, denn wenn wir das Gelüſten des Leibes durch Faſten und Nachtwachen unterdrücken, dabei

---

1) Joh. v. Kreuz l. c. l. 1. c. 8. Ich folge meiner, freilich ſehr alten, Ueberſetzung wortgetreu.

aber die durch falſchen Eifer, Heuchelei und andere Fehler befleckte Seele vernachläßigen, ſo darf keiner glauben, durch dieſe leiblichen Uebungen die Tugend gefördert zu haben. Ebenſowenig können wir aber zu einer vollkommenen Tugend gelangen, wenn wir die Seele von Sünden rein zu bewahren ſuchen, dem Leib aber alle Vergnügungen zulaſſen. Denn wer einen von aller ſündhaften Befleckung freien Lebenslauf aufweiſen will, der muß den Tugenden der Seele auch die Vorzüge des Körpers beifügen; er muß aufweiſen, daß mit dem in Zucht gehaltenen Leib die Tugenden der Seele einträchtig Hand in Hand gehen. Nur dann iſt das Leben ein wahres, von der Schminke der Heuchelei freies, wenn die Kräfte der Seele und des Leibes ſich gegenſeitig entſprechen und mit einander übereinſtimmen. Unglaublich iſt es mir nemlich, daß wir die Heiligung der Seele erlangen können ohne Entfernung der leiblichen Fehler, oder wie wir den Leib heiligen mögen, ohne Heiligung der Seele[1]).

Sowohl die äußere als die innere Abtödtung wird abermals abgetheilt, ſofern wir uns nemlich vom Erlaubten oder Unerlaubten enthalten. Wer ſeine Begierden und Sinne ſo züchtet, daß er von ſchwereren Sünden frei bleibt, übt die zweite Art; wer aber aus Liebe zu Gott auch Erlaubtes ſich verſagt, die erſte. Die Zweckmäßigkeit dieſer Eintheilung begründet der heil. Bernhard näher, wenn er ſagt[2]): der Menſch wandle zwei Wege, den der Nothwendigkeit und den der Begierlichkeit. Die Nothwendigkeit verlangt das zur Nahrung, Kleidung und den andern Lebensbedürfniſſen Hinreichende, die Begierlichkeit das, was dem Luxus und der Prahlerei dient. Beide Wege ordnet die genannte doppelte Abtödtung. Die Entſagung des Unerlaubten unterdrückt die Begierlichkeit, daß wir nicht nach unſern Gelüſten wandeln; die Entſagung des Erlaubten ſchränkt die Nothwendigkeit ein, daß wir mit Weniger zufrieden wenig Bedürfniſſe haben. Es iſt aber ſehr nützlich, hie und da Erlaubtes ſich zu

1) Baſilius bei Alvarez de mortif. l. II. p. 1. c. 3,
2) Serm. 11. in psl. 90.

verſagen, nicht nur um reichlicheren Lohn zu empfangen, ſondern auch, um, gewöhnt Erlaubtes zu entbehren, leichter den Verſuchungen zum Unerlaubten widerſtehen zu können.

§. 181.

Nothwendigkeit und Heilſamkeit der Abtödtung.

1) Natur und Geiſt ſind beide gleichmäßig durch den ſchöpferiſchen Willen geworden, und beide ſollten coordinirt ihm dienen. Wäre der Menſch in volle Vereinigung mit Gott getreten, durch Vollziehung des im Paradieſe gegebenen Gebotes, ſo hätte er, von ihm delegirt, in ſeiner Macht und als ſein Stellvertreter über die Natur geherrſcht und darum auch über ſeine niedern Vermögen. Er hätte ſich ihrer vollkommen bemächtigt und ſie vergeiſtigend in die Kreiſe des höheren Lebens hineingezogen. Dem war aber nicht ſo. Er fiel aus der ihm von Gott angewieſenen Mitte, und wie, wenn er ſie behauptet, er die Natur vergeiſtigt hätte, ſo wurde er umgekehrt jetzt naturirt und materialiſirt. „Da das, was von der höheren Natur in ihr eingegangen, nicht zur vollen Herrſchaft gelangt, ſo wird dagegen jetzt das, was von der untern in ſein Gefüge eingetreten, vorwiegend werden; und dadurch wird eben auch eine Ueberwucht des Leiblichen begründet ſein. Wie er daher von Gott abweichend äußerlich ſich mehr entgeiſtet und dafür verhältnißmäßig mehr naturirt hat, ſo daß er den geiſtigen Strömungen entſunken, um ſo tiefer in den natürlichen untertaucht, ſo wird er in ſeinem Innern gleichfalls mehr der eigenen Geiſtigkeit verkommen und am Leiblichen in ſtärkerer Latenz gebunden, gleichſam enger eingeleibt erſcheinen" (Görres). Setzen wir Dieſes als richtig voraus, ſo wird der einſeitige Spiritualismus, der allein eine geiſtige Regeneration fordert, ebenſo unzureichend, als die Aſceſe, die auch eine leibliche Wiedergeburt fordert, nothwendig ſein. Sittliche Grundſätze, die allein den Geiſt modeln wollen, führen nicht zum Ziele, da der Keim des Todes den ganzen

Menſchen durchdrungen hat. Der Streit muß damit anheben, daß jener abſteigenden Bewegung eine andere anſteigende entgegentritt, die ihn entfeſſelnd von den Banden, die ihn unten gefangen halten, in die Freiheit der Liebe wiederherſtellt. Alle Verhältniſſe werden in dieſer Umkehr ihre Wende finden und ſo wird der ganze Menſch, in allmäliger Umbeugung, in all ſeinem Weſen in eine im tiefſten Grunde geänderte Beziehung zu Gott, zur Welt und zu ſich ſelber kommen. Anders geſtellt, anders gerichtet, anders orientirt und äquilibrirt, muß er abſehen von dem, wo er zuvor hingeſehen und ſein Antlitz wenden gegen das, von dem er zuvor abgeſehen; damit ihm tief innerlich werde, was ihm zuvor äußerlich geweſen und in dem ſich fernt, was in allzuvertrauliche Nähe ſich an ihn herangedrängt, das ihm Entfremdete wieder an die alte befreundete Nähe trete. Damit er alſo einem neuen Daſein erboren werde, muß wie in einem myſtiſchen Sterben der Schwerpunkt ſeines Lebens ſich verrücken; ſeine Liebe, die er auf die unrechte Seite hingelegt, muß ſich zurücknehmen, und wieder an die rechte Stätte geben, und ſo wird der wandernde Schwerpunkt an ſeinem Orte ſich befeſtigen; und indem er nun allem Andern Ordnung und Folge gibt, wird das umgewandelte Daſein ſich zurechtfinden und einrichten in der neuen Heimath, in die es eingewandert. Dieſe Wendung des ganzen Menſchen in ſich ſelber für eine neue Geburt, — ſie das gemeinſame Werk des eigenen beharrlichen Willensentſchluſſes und der höheren führenden Gottesmacht, — iſt nun Zweck und Gegenſtand ſeiner Bereitung durch die reinigende Myſtik [1]).

1) Görres l. c. Bd. 1. S. 357. Spricht Görres hier von Myſtik, ſo gelten dieſelben Grundſätze auch in der Moral. Beide Diſciplinen geleiten den Menſchen zu demſelben Ziele, ihre Wege können ſich darum nicht widerſtreiten. Die Myſtik iſt nicht qualitativ, ſondern blos quantitativ von der Moral verſchieden, wie der folgende Abſchnitt nachweiſen wird. Wir werden übrigens, obwohl auf denſelben Grundſätzen fußend, in dem vorliegenden Abſchnitt blos jene Conſequenzen ziehen und jene Forderungen ſtellen, die der Chriſt als ſolcher, wenn er zu den Fortſchreitenden gehören will, erfüllen muß.

Der fortdauernde Widerſtreit zwiſchen Geiſt und Fleiſch macht alſo die Abtödtung *nothwendig*. Das Fleiſch zieht nach Unten, der Geiſt ſtrebt nach Oben; das Fleiſch lebt vom Sichtbaren, der Geiſt vom Unſichtbaren; das Fleiſch erfreut ſich am Vergänglichen, der Geiſt am Unvergänglichen [1]. Wenn ſich aber das Streben des Fleiſches und Geiſtes ſo entgegengeſetzt iſt, ſo wird dieſer nie zunehmen, außer jenes nehme ab. Wir dürfen nicht ermüden den äußern Menſchen aufzureiben, damit ſich der innere von Tag zu Tag erneuere. II. Corth. 4, 16. Die Abtödtung iſt es nun, welche den äußern Menſchen aufreibt, das Gelüſten des Fleiſches ertödtet, die Sinnlichkeit der Vernunft und dieſe Gott immer mehr unterwirft und in dieſer Unterthänigkeit bewahrt.

2) Die Abtödtung iſt nothwendig, weil durch ſie der *Wille einerſeits gekräftigt und geſtählt, andererſeits das Herz zur Aufnahme höherer neuer Gnaden empfänglich wird*. Um nemlich auf dem Wege der Tugend fortzuſchreiten und die derſelben widerſtreitenden Hinderniſſe zu überwinden, muß die Tugend der Tapferkeit und Mäßigung fortwährend geübt werden. Die Liebe zur Gemächlichkeit, der Hang zum Irdiſchen zieht immer abwärts. Da das Hinaufſteigen an ſich immer mühſam, das Hinabgehen aber angenehm iſt, wird der

---

1) Ille secundum *hominem* vivit, inquit Prosper l. 3. de vita centemp. c. 1., qui secundum seipsum vivit, quia et ipse homo est, et secundum seipsum vivit. Qui si potuerit, est cum quibus vult, pergit quo vult, dormit quando et quamdiu vult, loquitur quae vult et ubi vult, manducat et bibit quando et quod vult, et quantum vult: ridet ac laetatur inter quos vult: postremo, quidquid naribus suave est, quidquid tactui blandum, quidquid oculis delectabile, quidquid ceteris sensibus carnis suae jucundum, exercet, ac sequitur, qualiter vult, qui omnia licita et illicita carnaliter vult. Qui secundum *Deum* vivit, non quod eum carnaliter delectat, sed quod aedificat spiritualiter, facit, et omnia desideria carnis spiritualis desiderii delectatione compescit; futura praesentibus anteponit, carnem spiritui subdit, et quidquid cupit, aut agit, non vult ex sua, sed ex Dei sui voluntate procedere, cui placere totis viribus concupiscit. Alvarez de mortif. virium animae l. 2. p. 1. c. 4.

Gerechte, wenn auch unvermerkt und allmählig von der Höhe der Kinder Gottes herabſteigen. Darum iſt Abtödtung nothwendig, die jenem ſich Gehenlaſſen entgegentritt und dem Winzermeſſer gleich die Auswüchſe abſchneidet, damit der Weinſtock mehr Frucht bringt. Joh. 15, 2.

Gott gießt aber auch ſeine Gnade nur in reine und leere Gefäſſe. Wüßteſt du dich vollkommen zu vernichten und von aller Liebe zu irgend einem Geſchöpfe loszumachen, dann müßte ich mich mit der Fülle meiner Gnade in dich ergießen [1]) Die Abtödtung reinigt aber das Herz, wehrt dem Verlangen nach Eitlem und Irdiſchem und bezähmt die Begierden. Daher werfe man auch nur einen flüchtigen Blick in die Geſchichte der Heiligen und jede Seite wird den Satz beſtätigen: je größer die Abtödtung, deſto höher die Begnadigung. Gerade jene Heiligen, die durch viele Wunderthaten hervorragen, ragen auch durch große Strenge gegen ſich ſelbſt hervor. Nicht umſonſt mahnt deßwegen die heil. Brigitta zur Abtödtung und zum Kreuzweg, als dem Wege zur Erlangung der Gnade und Seligkeit.

3) Da die Rede von den Bußwerken war, wurde ihre Nothwendigkeit nachgewieſen und gezeigt, daß das Faſten dem doppelten Charakter derſelben entſpreche. Die Abtödtung iſt aber nichts anderes als eine Fortſetzung jenes Bußwerks und hat darum denſelben Zweck. Es iſt eine Sühne für die Sünden, denn auch der Gerechte fällt des Tages ſiebenmal und es iſt ein Heil- und Schutzmittel wider die Sünde, denn der Kampf zwiſchen Geiſt und Fleiſch dauert fort.

Sind aber die Bußwerke, als Theil der Genugthuung, vom Prieſter auferlegt, ſo unterzieht ſich der Gerechte der Abtödtung aus freiem Antrieb. Er richtet ſich ſelbſt, um nicht verurtheilt zu werden, I. Corth. 11, 31., und befolgt damit den Rath, den der heil. Anſelm bei Erklärung dieſer Stelle gibt: möchte dem Menſchen das Bild des künftigen Gerichtes vor

1) Thomas von Kempis Nachfolge Chriſti 3. 42.

Augen ſchweben und möchte er, wenn er Solches bemerkt, was der kommende Richter tadelt und ſtrafwürdig an ihm finden wird, jetzt ſelbſt an ſich tadeln und ſtrafen. Die Sünden können nemlich nicht ungeſtraft bleiben, weder die kleinen, noch die großen, denn entweder ſtraft ſie der büßende Menſch, oder der richtende Gott. Die ſtrafende Gerechtigkeit Gottes tritt aber zurück, wenn die Buße des Menſchen vortritt.

4) Endlich wird die Abtödtung dem Gerechtfertigten, der nicht mehr das Bild des Irdiſchen, ſondern des Himmliſchen an ſich trägt, ohnehin das rechte Mittel ſein, um die volle Vereinigung mit dem Gekreuzigten[1]) zu vollziehen. Um den Willen ſeines Vaters zu vollbringen, ſpricht er: ich ergreife den Kelch des Heils. Pſ. 115, 4. Den Kelch des Leidens nemlich. Und nicht zufrieden, ihn zu trinken und dadurch uns ein Beiſpiel zu hinterlaſſen, preißt er ihn auch an, um uns zum Trinken zu bewegen, in den Worten: wie herrlich iſt mein Kelch, der trunken macht. Pſ. 22, 5. Seitdem trinken dieſen Kelch auch alle jene, die der göttlichen Liebe theilhaftig mit Paulus ſich der Leiden rühmen; die nichts wiſſen und kennen als Chriſtus den Gekreuzigten, mit dem ſie an's Kreuz geheftet ſind. Gal. 2, 19. I. Corth. 2, 2. Seitdem rufen ſie mit Andreas: o ſüßes Kreuz, das du Glanz von den Gliedern des Herrn empfangen haſt, lange erſehntes, heiß geliebtes, unaufhörlich geſuchtes, nimm mich von den Menſchen weg und gib mich meinem Meiſter, daß durch dich mich der empfange, der durch dich mich erlöst hat[2]).

---

1) Deinde vero hujusmodi poenarum perpessione consequimur, ut capitis nostri Jesu Christi, in quo passus est ipse et tentatus, similitudinem et imaginem geramus. Nihil enim tam deforme videri potest, ut a S. Bernardo dictum est, quam sub spinoso capite delicatum esse membrum. Nam teste Apostolo coheredes sumus Christi; si tamen compatimur; et quod alio loco scripsit: si commortui sumus, et convivemus; si sustinebimus et conregnabimus. Catech. rom. p. 2. c. 5. q. 64.

2) Breviar. rom.

§. 182.

Die Enthaltung von Speiſe und Trank.

Der Fall des Menſchen iſt aus dem Geiſterreiche in's Naturreich, und darum innerhalb ſeiner Perſönlichkeit, aus dem Geiſtigen in's Leibliche; zugleich aber auch in beiden Sphären aus einem höher geſtellten Umfaſſenden in ein tiefer geſtelltes Umfaßtes geſchehen. Er findet darum das, was in ihm Kraft und Macht und Seele iſt, innerlich wie äußerlich von einer befangenden, bindenden Naturmaſſe überladen; dieſe Maſſe iſt zugleich auch qualitativ ſpecifiſch gröber, maſſiver, träger, laſtender und ſchwerfälliger geworden, und dies drückende Verhältniß findet bleibend ſich dadurch befeſtigt, daß es durch den Aſſimilationsproceß des Lebens in ſtets neuem Zufluß aus der umgebenden Natur ſich unaufhörlich wiederherſtellt und erneut [1]). Der Fortſchreitende, deſſen Aufgabe es iſt, ſich immer mehr vom Irdiſchen und ſeinem zur Tiefe ziehenden Gewicht zu befreien, um in ſeinem Aufſchwunge zum Himmliſchen nicht gehindert zu werden, wird daher die Reglung dieſes Prozeſſes nicht unbeachtet laſſen. Thomas ſchreibt nemlich dem Faſten eine dreifache Wirkung zu [2]). Erſtens, ſagt er, diene es zur Unterdrückung der fleiſchlichen Begierden und aus dieſem Grunde ſage der Apoſtel II. Corth. 6, 6.: er habe ſich als Diener Gottes bewieſen durch Faſten und Keuſchheit, weil durch das Faſten die Keuſchheit erhalten werde [3]). Zweitens dient das Faſten dazu, daß ſich der Geiſt freier zur Betrachtung des Himmliſchen erſchwingen kann. Daher heißt es: Daniel habe nach dreiwöchentlichem Faſten von Gott eine Offenbarung erhalten. Daniel 10, 2—4. Drittens dient es zur Genugthuung für die Sünden. Kehret zu mir mit

---

1) Görres I. S. 358.

2) S. 2. 2. 147. a 1.

3) Sine Cerere et Bacho friget Venus. Hieron. l. 2. cont. Jovin. c. 6.

eurem ganzen Herzen und mit Faſten und Weinen und Klagen. Joel 2, 12. Das iſt es auch, was Auguſtin in einer Rede über das Beten und Faſten ſagt: das Faſten reinigt das Herz, erhebt das Gemüth, unterwirft das Fleiſch dem Geiſte, macht die Seele reuig und zerknirſcht, zerſtreut die Gebilde der Begierlichkeit, löſcht die Gluth der Luſt, zündet aber die Flamme der Keuſchheit an [1]).

§. 183.

Das kirchliche Faſtengebot.

Wie es den weltlichen Fürſten zukommt, Geſetze, die das Naturrecht näher beſtimmen, über das zu geben, was das gemeine Wohl in zeitlichen Dingen angeht, ſo kommt es auch den kirchlichen Vorſtehern zu, darüber Vorſchriften zu geben, was zum gemeinen Wohl der Gläubigen in geiſtlichen Dingen gehört. Das Faſten iſt aber, wie angeführt, nützlich zur Sühne und Abwehr der Sünden und zur Erhebung des Geiſtes zum Himmliſchen, darum iſt ein Jeder aus dieſem, in der Natur der Sache gelegenen Grunde zu einem ſolchen Faſten verpflichtet, das zur Erlangung des Zweckes nöthig iſt. Kurz das Faſten im Allgemeinen iſt, ohne beſtimmtes poſitives Geſetz, durch die Natur der Sache ſelbſt geboten. Die Beſtimmung der Zeit aber und der Art und Weiſe, wie es den Gläubigen am nützlichſten und zuträglichſten iſt, das fällt in das Gebiet der poſitiven Geſetzgebung, und gewiß iſt es von der Kirche ſehr weiſe gehandelt, ſolche regelnde Vorſchriften gegeben zu haben, da das Faſten Allen nothwendig iſt. Es können allerdings für dieſen und jenen Ausnahmen nöthig werden, Geſetze werden aber immer für das gemeine Weſen gegeben und dieſes hat der Geſetzgeber auch im Auge. Finden ſich nun im einzelnen Falle Verhältniſſe,

---

1) Serm. 230 de temp. Qui corporali jejunio vitia comprimis, mentem elevas, virtutem largiris et praemia. praef. quadrag.

die ſich ohne Nachtheil nicht unter die allgemeine Vorſchrift ſubſummiren laſſen, dann liegt es auch nicht in der Intention des Geſetzgebers zur Beobachtung zu verpflichten; es tritt Dispens ein.

Was die Zweckmäßigkeit des Faſtengebots betrifft, ſo hat ſich ſchon Thomas die Frage geſtellt: ob dieſes Gebot der Freiheit des Chriſten nicht widerſtreite? und beantwortet ſie folgendermaßen: Es iſt nicht gegen die Freiheit des gläubigen Volkes, ſondern vielmehr gegen die Knechtſchaft der Sünde, welche der geiſtigen Freiheit widerſtrebt und von welcher es im Galaterbriefe heißt: Zur Freiheit, Brüder, ſeid ihr berufen; mißbraucht nur die Freiheit nicht zum Anlaß für das Fleiſch. Gal. 5, 13. Aber auch die Anordnung, warum die Kirche gerade dieſe und keine andern Faſttage geboten habe, rechtfertigt der Heilige aus der Natur des Faſtens ſelbſt. Das Faſten iſt zur Sühne der Sünden und zur Erhebung des Geiſtes geordnet, darum waren beſonders für jene Zeiten Faſten anzuſagen, in welchen man ſich einerſeits von Sünden reinigen, andererſeits den Geiſt durch Andacht zu Gott erheben ſoll. Beides trifft aber auf die öſterliche Zeit zu, in welcher durch die Taufe die Sünden nachgelaſſen werden [1]). Die Taufe wird aber am Charſamſtage, an dem man des Begräbniſſes Jeſu gedenkt, feierlich ertheilt, weil wir durch die Taufe auf ſeinen Tod begraben ſind. Röm. 6, 4. Am Oſterfeſte ſoll ſich aber die Seele, in vorzüglichem Grade, zur Betrachtung der ewigen Herrlichkeit, welche durch die Auferſtehung Chriſti begründet wurde, erheben. Deßwegen hat die

1) Daß während der heiligen Faſtenzeit das sub n. 4. des vorigen Paragraphen Angegebene ebenfalls ſeine Anwendung findet, wollen wir nur kurz bemerken. Hanc enim Quadragesimam nobis Dominus suo jejunio consecravit... Quisquis ergo Christianus consecratam jejunando non impleverit Quadragesimam, praevaricationis et contumaciae reus tenebitur, quod legem divinitus pro salute sua datam prandendo ipse rescindit. Rescindis enim legem, qui exemplum jejunii Dominici non custodis. Qualis autem Christianus es, cum Domino jejunante tu prandes? Qualis Christianus es, cum Christo esuriente tu reficeris? Ille pro salute tua famem sustinet, tu pro peccatis tuis jejunare formidas? Ambrosius serm. 34.

Kirche unmittelbar vor Oſtern ein Faſten verordnet und aus eben dieſem Grunde an den **Vorabenden vor allen größeren Feſten**, an denen wir uns zur würdigen Feier derſelben vorbereiten ſollen. So hat es auch die Kirche in der Gewohnheit, daß an den **Quatembern** die heiligen Weihen ertheilt werden. Zu deren Empfang ſollen ſich ſowohl die durch Faſten vorbereiten, welche die Weihen ertheilen, als auch die, welche ſie empfangen, ſowie das ganze Volk, zu deſſen Heil Prieſter geweiht werden. Darum lieſt man Luk. 6, 12., daß Chriſtus vor Ausſendung der Jünger auf den Berg ſich zurückzog, um zu beten. Erläuternd ſetzt dieſem Ambroſius bei: was haſt du demnach zu thun, wenn du ein frommes Werk unternehmen willſt, da Jeſus vor Ausſendung der Apoſtel betete? Die Urſache der **vierzigtägigen** Faſten gibt aber Thomas nach Gregor ſo an: auf dieſe Weiſe bemühen wir uns, Gott den Zehnten der Tage zu geben. Da nemlich das Jahr 365 Tage hat, wir aber 36 Tage büßen (ſo lange wird nemlich gefaſtet), ſo geben wir Gott gleichſam den Zehnten unſeres Jahres [1]).

§. 184.

Forderungen des kirchlichen Faſtengebotes.

Das kirchliche Faſtengebot regelt das Eſſen ſowohl hinſichtlich der Quantität als Qualität der Speiſen.

---

1) Thom. l. c. a 5. Es iſt bekannt, daß viele Heilige außerordentliche Faſten hielten. Das iſt, wie es Auguſtin nennt, das jejunium exultationis, quod ex instinctu Spiritus Sancti procedit, qui est spiritus libertatis. Et ideo hoc jejunium sub praecepto cadere non debet. Jejunia ergo, quae praecepto ecclesiae instituuntur, sunt magis jejunia *afflictionis*, quae non conveniunt in diebus laetitiae. Propter quod non est jejunium ab ecclesia institutum in toto paschali tempore, nec etiam in diebus dominicis: in quibus si quis jejunaret contra consuetudinem populi Christiani, quae, ut Augustinus dicit, est pro lege habenda, vel etiam ex aliquo errore (sicut Manichaei jejunant, quasi necessarium tale jejunium arbitrantes) non esset a peccato immunis: quamvis ipsum jejunium secundum se consideratum omni tempore sit laudabile; secundum quod Hieronymus dicit ad Lucinium (epist. 78): utinam omni tempore jejunare possemus! Thom. l. c. ad 3.

1) Verboten iſt an Faſttagen der Genuß von Fleiſch [1]), Milch und Eiern, das Letzte, ſofern ſie aus dem Fleiſch ihren Urſprung nehmen und ſehr nahrhaft ſind. Milch und Eier ſind jedoch nur in der vierzigtägigen Faſten verboten, denn dieſes ſoll ſtrenger gehalten werden, theils um ſich auf die Geheimniſſe unſerer Erlöſung beſſer vorzubereiten, theils um dem dornengekrönten Haupte ähnlicher zu werden. Die Behauptung aber,

1) Was die organiſchen Reiche in ſich befaſſen, das iſt Alles dem Menſchen zur Nahrung geſtattet; aber der höher Strebende erlaubt ſich darum nicht, von dieſer Geſtattung in ihrem ganzen Umfange Gebrauch zu machen. Das Thieriſche vorerſt, obgleich für ſich auf eine höhere Stufe geſtellt, widerſtrebt doch im tiefſten Grunde der Aſceſe; und Alles, was bis zu den äußerſten Grenzen hin dieſem Naturreiche angehört, iſt von dem Gebiete der Myſtik im Allgemeinen ausgewieſen. Zunächſt iſt nemlich aller thieriſche Stoff ſchon durch einen eigenthümlichen Lebensproceß hindurchgegangen, und indem das in dieſem wirkſame Leben ſich ihm angeeignet, ſein Eigenthum geworden; das ihm ohne Zerſtörung deſſelben durch Todtſchlag nicht wieder entzogen werden kann. Das Gewiſſen der alten Völker hat das Unrecht, das in einem ſolchen Raubmord liegt, gar wohl gefühlt, und daher ſich zur eigenen Beſchwichtigung von der höheren Göttergewalt dazu ermächtigen laſſen. Der Stier hat dort in Athen die Opferbrode auf dem Altar des Zeus Polios gefreſſen, darum wird er vom Taulon erſchlagen; der Stierſchläger flüchtet, aber der Freſſer hat das Leben verwirkt, und muß nun ſelber Speiſe werden; die That des Schlägers aber, alljährlich durch Richterſpruch vor dem Prytanäum geſühnt, wird auf das Werkzeug gelegt, das ſie vollbracht, und die Axt in's Meer verſenkt. Aber nur auf's gewöhnliche Leben iſt dieſe Erlaubniß ausgeſtellt, und es will ſich geziemen, daß, wer über daſſelbe hinaus will, Blut ſcheue und den Tod nicht zu ſeinem Speiſemeiſter wähle. Aber andererſeits will ihm auch Fleiſchesnahrung im Allgemeinen nicht gedeihen: denn dieſe iſt im Leben, das ihr früher eingewohnt, in die eigene Richtung übergebildet; und dieſe Richtung iſt eben äußerer Naturausdruck des innen verborgenen Inhaltes thieriſcher Triebe, Kräfte, Leidenſchaften und Inſtinkte, die alle in ihm Fleiſch geworden; und die in ein anderes höherſtrebendes Leben aufgenommen, in dieſem ihrem Träger wieder eine Ueberleitung finden, um ſich ihm einzuleiben. Auch dies Streben wird dem gewöhnlichen, im Irdiſchen wohlbegründeten und tief bewurzelten Lebensproceſſe keineswegs nachtheilig ſich erweiſen; denn in dieſen iſt eine überwältigende, Alles durchwirkende und umwandelnde Gewalt gelegt, vor der dieſe feinere Naturſymbolik nicht beſteht. Wohl aber wird ſein Einfluß vor der geſteigerten, höher geſtellten Lebensthätigkeit ſich geltend machen, und die in größerer Zartheit beweglichere und rührſamere ſtören, verwirren und verletzen, und zugleich durch zugeführte Ueberfülle des Stoffes ſie beläſtigen. Görres l. c. I. Bd. S. 359 f.

daß es auch während dieſer Zeit an der Enthaltung von Fleiſchſpeiſen genüge, hat Alexander VII. (prop. 32.) verworfen [1]. Dieſem wollen wir nur noch eine Stelle aus Auguſtin beifügen, wenn er von den chriſtlichen Asceten ſagt: ſie glauben nicht dadurch, daß ſie des Fleiſches und Weines ſich enthalten, der Begierde des Tiſches hinlänglich Einhalt zu thun, ſondern enthalten ſich auch ſolcher Speiſen, welche die Lüſternheit des Bauchs und Gaumens nur um deſto mehr erregen, als ſie von einigen (den Manichäern) für reiner gehalten werden, die da lächerlich wähnen, ihr ſchändliches Wohlbehagen an gewählten Leckerbiſſen dadurch genug zu rechtfertigen, daß ſie nicht Fleiſch eſſen [2].

2) Was die Quantität der Speiſen betrifft, ſo lautet die kirchliche Vorſchrift dahin: man dürfe ſich des Tages nur einmal ſatt eſſen. Die Zeit des Mahles war anfänglich nach Sonnenuntergang, ſpäter Nachmittags drei Uhr, ſeit dem vierzehnten Jahrhundert aber auf Mittags zwölf Uhr feſtgeſtellt. Wer unter Tags mehrmal weniges ißt, ſo daß es zuſammen zu einer zweiten Sättigung hinreicht, bricht das Faſten. Das Trinken von Wein [3], Thee und Kaffee [4] widerſtreitet jedoch dem Faſtengebot nicht. Ebenſo iſt Abends eine Collation [5] geſtattet.

---

1) Notandum 1) quod pauperes, qui non habent, aut non possunt invenire aliud ad se alendum, quam lacticinia, licite in Quadragesima possunt ea comedere, et praebere domesticis, ac operariis suis. 2) Quod in longa inedia per plures dies, ubi aliud, quam panis, haberi non possit, liceret vesci non solum lacticiniis, sed etiam carnibus. Liguori l. c. l. 4. n. 1008.

2) De morib. eccles. c. 31.

3) An potus vini frangat jejunium? Non dubitandum, quod, ut testantur plures patres, S. Chrysost., S. Hieron., S. Basilius etc. juxta primam ecclesiae disciplinam antiqui Christiani in jejuniis omnino vino abstinebant. Sed nec etiam dubitandum, quod hodierno tempore potio vini non est interdicta, si sumatur in comestione, vel extra, ad sedandam sitim, vel ad digestionem juvandam. Liguori l. c. l. 4. 1022.

4) Non autem intelliguntur potiones de kaffé, et herba thé, quae omnino ad libitum quidem permittuntur. Lig. n. 1019.

5) Jejunium non solvitur per collatiunculam vespertinam, etsi haec non ad somnum, sed ad nutritionem ordinetur: quia consuetudo permittit. Addo,

Die doppelte Vorſchrift bezüglich der Quantität und Qualität der Speiſen iſt jedoch nicht unzertrennlich, ſo daß mit dem letztern immer auch das erſtere geboten wäre, ſondern die Kirche unterſcheidet zwiſchen Abſtinenz und eigentlichen Faſttagen. Zu den erſten gehört der gewöhnliche Freitag und Samſtag, an denen blos die Enthaltung von Fleiſchſpeiſen geboten iſt. An den eigentlichen Faſttagen aber iſt mit dem Genuß der Fleiſchſpeiſen auch die wiederholte Sättigung verboten.

3) Von der Pflicht zu Faſten entbindet: a) Dispens, b) Unvermögen, c) ſchwere Arbeit, d) Pietät.

ad a) Tritt ein Fall ein, der die Pflicht zu Faſten unzweifelhaft aufhebt, ſo kann ſich Jeder ſelbſt dispenſiren [1]). Da die Einholung der Dispens bei der höheren Behörde oft zu umſtändlich wäre, oft aber auch nicht zur rechten Zeit erlangt werden könnte, ſo hat ſich daraus das Gewohnheitsrecht gebildet, daß Pfarrer, ohne weitere Bevollmächtigung einholen zu müſſen, einzelne Angehörige ihrer Pfarrei vom Faſtengebot dispenſiren können und ebenſo ihre Vicarien, wenn es ihnen der Pfarrer nicht ausdrücklich unterſagt. Wurde jedoch Jemand vom Fleiſcheſſen dispenſirt, ſo iſt er damit von der Pflicht des weſentlichen Abbruchs und umgekehrt nicht entbunden [2]). ad b) In dieſe Klaſſe ge-

---

ves*pertinam:* quia sine causa non licet illam sumere mane vel meridie: ex justa tamen causa licet utrumque: ut si fiat ratione debilitatis, negotiorum, studiorum; sine ea erit veniale tantum, cum non violetur substantia jejunii. Lig. l. c. n. 1024. Der Name Collation rührt von den Klöſtern her. Wenn Abends die Mönche zuſammenkamen, wurde aus dem Buche Caſſians: collationes patrum vorgeleſen und dann einige Erfriſchungen gebracht. Dieſes hieß man zur Collation eſſen.

1) Si causa sit evidens, per seipsum licite potest homo statuti observantiam praeterire, praesertim consuetudine interveniente, vel si non posset de facili recursus ad superiorem haberi. Si vero causa sit dubia, debet aliquis ad superiorem recurrere, qui habet potestatem in talibus dispensandi. Thom. 2. 2. 147. a 4.

2) Benedikt XIV. hat erklärt 1) quod duo praedicta praecepta pro dispensatis ad carnes, scilicet de unica comestione in die facienda, et de non permiscendis epulis (= in welchen Fiſche und Fleiſch zugleich aufgetragen

hören Kranke, Schwangere, Säugende (welchen öfters Faſten ſogar Sünde wird) und Arme, welche nicht ſoviel haben, daß ſie ſich einmal hinlänglich ſättigen können. Ebenſo Soldaten und junge Leute vor zurückgelegtem einundzwanzigſtem und alte Leute nach zurückgelegtem ſechszigſtem Jahre. ad c) Schwer Arbeitenden iſt das Faſten nicht geboten. Iſt darum der Bauersmann, wenn er Feldgeſchäfte zu verrichten hat, von dieſer Pflicht frei, ſo iſt dem doch nicht ſo, wenn dieſe, wie es in der vierzigtägigen Faſten meiſtens der Fall iſt, noch nicht begonnen und er ſonſt keine anſtrengenden Arbeiten zu verrichten hat. Dehnt man nemlich dieſen Entbindungsgrund gar zu ſehr aus, ſo verfällt man leicht in den von Alexander VII. verworfenen Irrthum [1]. Ausgenommen ſind auch Fußreiſende, wenn der Weg zwei und mehr Stunden beträgt. ad d) Jene religiöſen oder Liebeswerke, deren Ausübung durch das Faſten beeinträchtigt würde, befreien von dieſer Pflicht. Krankenwärter, Wallfahrer, Lehrer, wenn ſie täglich fünf Stunden dociren und Prediger, die **täglich** dieſes Amt ausüben müſſen, ſind vom Faſten frei. Beichtväter blos bei außerordentlicher Anſtrengung, wenn ſie an einem Tage ſieben

---

werden), obligant sub gravi. 2) Quod dispensati ad carnes in vespertina refectiuncula uti debeant eo cibo, *eaque portione*, quibus utuntur jejunantes rectae et meticulosae conscientiae. 3) Quod iidem dispensati servare debent horam jejunantibus praescriptam. 4) Quod pro dispensatis ad carnes epulae licitae sunt ipsae carnes, interdicti vero sunt pisces, adeo ut utrumque simul adhibere non possint. 5) Quod praeceptum de dictis epulis non miscendis quoque dies dominicos quadragesimales complectatur. 6) Quod lex non respiciat eos, qui gaudent bulla Cruciatae. 7) Quod praedicta duo praecepta urgeant diebus jejunii, etiam extra Quadragesimam.

1) Omnes officiales, qui in republica corporaliter laborant, sunt excusati ab obligatione jejunii; nec debent se certificare, si labor sit compatibilis cum jejunio. prop. dam. 30. Ceterum omnes artes, quae exerceri non possunt nisi cum ingenti corporis agitatione, a jejunio excusant, eo quod in eis multi spiritus consumuntur. Hujusmodi artes laboriosas exercere, et a jejunio excusari, ex communi sententia dicuntur fossores, agricolae, lapidicinarii, figuli, textores, lanarii, fullones, bajuli, aurigae, nautae remigantes, fabri lignarii, ferrarii et murarii. Liguori l. c. l. 4. n. 1041.

bis acht Stunden im Beichtſtuhle zubringen müſſen. Immer wird hiebei jedoch vorausgeſetzt, daß dieſe Perſonen eine feſte Geſundheit beſitzen; ſind ſie ſchwächlich oder kränklich, ſo findet die Strenge des Geſetzes auf ſie keine Anwendung. Denn an ſolchen bewahrheitet ſich das Wort des heiligen Auguſtinus: nicht daran liegt es, was oder wie viel Einer ißt, wenn es nur mit Rückſicht auf die Leute, mit denen man lebt und mit Rückſicht auf ſeine eigene Perſon und ohne der Geſundheit zu ſchaden geſchieht; wohl aber liegt es daran, daß man das, was man entbehrt oder entbehren muß, willig, ja ſelbſt freudig entbehrt[1]).

4) So, mit dieſen Worten Stapfs ſchließen wir den Paragraphen, ſo beobachtet alſo der gewiſſenhafte Katholik das Gebot ſeiner Kirche. Aber damit noch nicht zufrieden, ſucht er auch Alles in jenem Geiſte zu thun, in welchem und zu welchem die Kirche das Faſten angeordnet hat. Nach der Abſicht der heiligen Kirche ſollen die Faſttage zugleich Tage der geiſtigen Einſammlung und des frommen Nachdenkens, der demüthigen Selbſtanklage und Bußtrauer vor Gott ſein, wie auch des innigen Mitgefühles, da wir uns erinnern, was Jeſus um unſerer Sünden willen gelitten habe. Alles dieſes ſollte uns von ſelbſt, wie zur dankbaren Hingabe an Gott, ſo auch zur Verſöhnlichkeit und zum Wohlthun gegen unſere Brüder ſtimmen. Daher die oftmalige Aufforderung der kirchlichen Lehrer, dasjenige, was wir an dieſen Tagen uns ſelbſt entziehen, in den Schoos der Armen zu legen. Jeſ. 58, 3 ff. Wo dieſem Geiſte geradezu entgegen gehandelt wird, da erſcheinet das Faſten entweder als phariſäiſche Oſtentation oder als eitles Flickwerk.

Wie aber, wenn ſich Jemand zwar nicht poſitiv zu dieſem Geiſte erhebt, wenn er jedoch redlich und aus kindlichem Gehorſam gegen die Kirche den Buchſtaben ihres Gebotes zu erfüllen ſuchet? Niemand nenne dieſes bloße Aeußerlichkeit, oder Buchſtabenknechtſchaft; denn es iſt Gehorſam und

---

1) Quaestionum Evangeliorum l. 2. q. 11.

Gehorſam gegen die Kirche ſei uns heilig. Wenn auch ein Solcher das Ideal nicht erreicht, ſo iſt doch ſein Faſten, ſchon als Ausdruck ſeiner Achtung gegen die Kirche, Gott gewiß wohlgefällig. Wer z. B. am Freitage, anſtatt an der table d'hôte mit den Uebrigen Fleiſch zu eſſen, blos aus Achtung für die Kirche ſeitwärts Faſtenſpeiſen genießt, der iſt mir ehrwürdig, und wenn er deßhalb von der Geſellſchaft gehöhnt wird, ſo iſt er es noch mehr. Freundlich reiche ich ihm die Hand, und ſage: Freund, ſo iſt's recht: denn es geziemt ſich, daß wir alle Gerechtigkeit erfüllen.

Fern ſei es daher, den Geiſt des kirchlichen Faſtengebotes auf Koſten des Buchſtabens anzupreiſen, und, indem ſeine materielle Unterlage als bloße Nebenſache erklärt wird, das Gebot ſelbſt der willkürlichen Deutung eines Jeden zu überlaſſen; was ebenſoviel wäre, als daſſelbe aufheben [1]).

§. 185.

Abtödtung der Sinne.

Die Sinne ſind die Pforten, durch die die Eindrücke von Außen ſich in die Seele drängen; und dieſe, durch ſie aufgeregt, geht nun durch dieſelben Pforten aus ſich hinaus und verliert ſich in der Aeußerlichkeit. „Das Geſicht, das Gehör, der Geſchmack, der Geruch und das Gefühl ſind gleichſam die Wege der Seele, durch welche ſie auswärts geht und das, was außer ihr iſt, begehrt. Denn durch dieſe äußern Sinne erblickt die Seele, wie durch Fenſter, das außer ihr ſich Befindende und erblickend begehrt ſie es. Darum ſagt Jeremias 9, 21: „Der Tod ſteigt durch unſere Fenſter herein, er hat unſere Wohnungen betreten.“ Der Tod ſteigt nemlich durch die Fenſter und betritt die Wohnung, wenn die Begierlichkeit durch die Sinne des Leibes in die Wohnung der Seele einzieht.“ So ſpricht ſich

---

1) Die chriſtliche Moral II. S. 404.

Gregor der Große [1]) über das Verhältniß der Sinne zur Seele und Sünde aus. Oeffnet aber die Seele ihr Ohr den tauſendfältigen Stimmen, die wirr durcheinander brauſend an ſie herandringen, weilt ihr Auge auf all dem Geflimmer und Gefunkel, kurz, lauſcht ſie all dem, was ihr winkt und lockt, dann wird ſie ſich ſelbſt entfremdet, und unfähig ihrer Ueberfülle ſich zu erwehren, im Sinnenrauſche betäubt. Mein Herz war unruhig und bekümmert, bis es in dir Ruhe gefunden, o Gott. Im Innern muß die Seele Ruhe ſuchen und wird ſie finden, wenn ſie allein mit ſich und ihrem Gott ein in ſich verborgenes Leben führt. Der in die Natur ausgelaufene Geiſt muß aus der Zerſtreuung geſammelt werden, damit er, einkehrend in ſich, durch das geſchloſſene Augenlied, das zärtere höhere Licht gewahre und in der ſchweigenden Stille den leiſern, innern Einſpruch vernehme. Die Abtödtung aber gebietet, um dem Ungeſtüm des äußern Zudrangs abzuwehren, die Sinne in enger Gebundenheit zu halten und ſo dem ſtörenden Zutritt den Eingang zu verſagen.

Daß der Gerechtfertigte, der in Chriſtus iſt, es beſonders wegen Chriſtus und um ihm ähnlich zu werden, thut, zeigt der heilige Ambroſius, der zu der Pſalmſtelle: wende deine Augen ab, daß ſie nichts Eitles ſehen, bemerkt: wie mögen die, welche in Chriſtus ſind, Eitles anſchauen, da Jeſus an ſeinem Fleiſche all' die Eitelkeiten der Welt kreuzigte. Und die ſelige Ida von Lovano vergegenwärtigte ſich Jeſus, wie er mit verbundenen Augen von den Soldaten verſpottet wurde, um dadurch ihre Blicke leichter bemeiſtern zu können.

1) Die Augen. Wie leicht die Augen Veranlaſſung zur Sünde werden, das zeigt Eva, Dina genes. 34, 2. Simſon jud. 14, 1. David, 2 reg. 11, 2. Salomon ſpricht zwar: ich habe meinen Augen nichts verſagt, wornach ſie begehrt, Eccless. 2, 10., es iſt aber wohl zu beherzigen, was daraus erfolgte. Jeſus aber gebietet: wenn dich dein Auge ärgert, ſo

---

1) 21. Moral c. 2.

reiße es aus und wirf es von dir. Matth. 18, 9. Es handelt ſich nemlich nicht allein darum, daß die Seele in die Sichtbarkeit auslaufend und Form werdend von Allem, was ſie in ſich aufgenommen, dadurch in Alles überformt und damit zerſtreut wird, ſondern insbeſondere noch um die Reinigkeit, die mit frechen ausgelaſſenen Blicken geradezu unverträglich iſt. Hauptſächlich bei dieſer Tugend muß der Menſch von Außen nach Innen wirken, während die Gnade mehr von Innen nach Außen läuternd ſchafft. Wie ſelten machen Beichtväter ihre Beichtkinder hierauf aufmerkſam!

2) Das Gehör. Umzäune deine Ohren mit Dornen und höre nicht, was eine böſe Zunge redet. Jeſ. Sir. 28, 28. Auf die Frage, vor welchen Reden man vornemlich ſeine Ohren verſchließen ſoll, gibt Paulus Antwort. Wenn er nemlich an die Epheſer ſchreibt, es ſollen unter den Chriſten keine ſchamloſe, keine thörichten und keine poſſenhaften Worte geſprochen werden, ſo gilt daſſelbe auch vom Hören, ſo daß der Chriſt nicht weniger erröthen ſoll, Derlei zu hören, als zu reden. Warum man Reden der erſten Art nicht anhören ſoll und darf, iſt an ſich klar. Kindiſche, thörichte und poſſenhafte Reden aber wenden den Hörer vom Himmliſchen und Ernſten ab, machen ihn zerſtreut und leichtfertig. Der Chriſt ſoll aber ferner ſeine Ohren umzäunen vor Verläumdungen des Nebenmenſchen. „Erzählt ein Verläumder etwas und gibſt du ihm Gehör, ſo verleihſt du in dem Innern deines Ohres dem Mord, den jener durch ſeine Zunge begeht, eine Zufluchtsſtätte und mengſt den bittern Sauerteig der Lüge in dein Herz.“ (Ephraem de morbo linguae). Endlich hüte man ſich vor dem Anhören des eigenen Lobes. „Ihre Worte ſind ſanfter als Oel und dennoch Pfeile.“ Pſ. 54, 22.

3) Geſchmack. In Beziehung auf die Abtödtung des Gaumens iſt, abgeſehen vom Faſten, von dem bereits die Rede war, Folgendes zu bemerken. Man lebt nicht, um zu eſſen, ſondern man ißt, um zu leben. Darum ſagt der heilige Auguſtin

(10 conf. 31.): „Du haſt mich gelehrt, Herr, die Nahrung wie eine Arznei zu nehmen;“ was nichts Anderes heißt, als nach Gottes Willen ſoll man blos das zum Leben Nothwendige genießen. Man wähle ſich zweitens keine beſondern Speiſen aus, wodurch der Gaumen gekitzelt und die Begierlichkeit größer wird, ſondern ſei zufrieden mit dem, was Einem vorgeſetzt wird. Ausgeſuchten Speiſen aber, Leckerbiſſen, entſage man aus Liebe zu Gott ganz, wenn man es, ohne Aufſehen zu erregen, thun kann. Es iſt zwar alles von Gott Geſchaffene gut und nichts verwerflich, was dankbar genoſſen wird. I. Timoth. 4, 4. Um des Beſſern willen ſollen wir aber etwas Gutes unterlaſſen und es iſt beſſer, der Abtödtung wegen, Derlei nicht zu genießen.

Ueber die Abtödtung des Gaumens, gegenüber dem Getränk, will ich einfach die Worte des Jacob Alvarez anführen: „Einige genießen ſelbſt in der ſtrotzenden Kraft der Jugend Wein und fachen ſo durch Feuer das Feuer der Begierlichkeit an, da doch dieſem Alter, ſowohl der Geſundheit, als der Reinigkeit wegen, ein Trunk kalten Waſſers zuträglicher iſt.“ Salomon ſagt: „ich gedacht in meinem Herzen, mein Fleiſch vom Weine zu enthalten, um meine Seele auf die Weisheit zu lenken und die Thorheit zu meiden.“ (Pred. 2, 3.) Im 4. Buche Moſes cap. 2. ſteht die Vorſchrift: „Ein Mann, oder ein Weib, das ein Gelübde ablegt, um ſich zu heiligen, und wenn ſie ſich Gott weihen wollen, enthalten ſich vom Weine und allem berauſchenden Getränke.“

Daniel, der ſich des Weines enthält, werden die göttlichen Geheimniſſe geoffenbart. Die Heiligkeit des Täufers Johannes wird daraus bewieſen, daß er ſich des Weines enthielt. All' dieſes aber findet ſich bei den Jünglingen beiſammen, die durch Streben nach Heiligkeit hervorleuchten, die Erſtlinge des Lebens Gott weihen, nach Weisheit und Erkenntniß des Himmliſchen ringen ſollen. Deßwegen wird dieſen auch von Baſilius und Hieronymus mit vollem Rechte der Wein verboten, wenigſtens bis ſie zu reiferen Jahren gelangen Andere jedoch

mögen, ſofern ſie Maaß halten, und wenn es das Alter und die Noth fordert, Wein trinken [1]."

4) Zunge. „Die Zunge, ſchreibt der Apoſtel Jacobus 3, 5., iſt ein kleines Ding und richtet doch große Dinge an. Siehe, ein kleines Feuer zündet einen großen Wald an. Auch die Zunge iſt ein Feuer, eine Welt voll Unheil. So befindet ſich unter unſern Gliedern die Zunge, ſie befleckt den ganzen Körper; iſt ſie nun von der Hölle angezündet, ſo bringt ſie das Rad unſeres Naturlebens in Flammen." Auf welche Weiſe die Zunge Unheil anrichte, das gibt der heilige Bernhard kurz und trefflich ſo an: „ſie ſchleicht wie ein Aal, ſie dringt durch wie ein Pfeil; ſie tödtet die Freunde, vermehrt die Feinde; ſie erregt Streit, ſäet Zwietracht. Auf Einen Schlag trifft und tödtet ſie Viele. Sie iſt ſchmeichleriſch und ränkevoll, breit und bereit (lata et parata) das Gute zu verwiſchen und Böſes darunter zu miſchen."

Man verfehlt ſich aber durch die Zunge nach zwei Seiten, indem wir ſprechen, wenn wir ſchweigen, und ſchweigen, wenn wir ſprechen ſollten [2].

Daß man es mit der Geſchwätzigkeit genauer nehmen und ſeine Zunge abtödten ſollte, zeigt der Ausſpruch des Herrn: ich ſage euch: die Menſchen werden am Gerichtstage von jedem unnützen Worte, das ſie reden, Rechenſchaft geben müſſen.

---

1) Alvarez. lib. II. pars II. cap. 5.

2) Est enim tempus tacendi, et est tempus loquendi. Deinde si pro otioso verbo reddimus rationem, videamus ne reddamus et pro otioso silentio. Est enim et negotiosum silentium; ut erat Susannae, quae plus egit tacendo, quam si esset locuta. Dan. 13, 3. Tacendo enim apud homines, locuta est Deo: nec ullum majus indicium suae castitatis invenit, quam silentium. Conscientia loquebatur, ubi vox non audiebatur: nec quaerebat pro se hominum judicium, quae habebat Domini testimonium. Ab illo igitur volebat absolvi, quem sciebat nullo modo posse falli. Ipse Dominus in Evangelio tacens operabatur salutem hominum. Math. 26, 63. Recte ergo David non silentium sibi indixit perpetuum, sed custodiam. Ambros. de offic. l. 1. c. 3.

Matth. 12, 36.[1]). Sodann ſchwächt die Geſchwätzigkeit den Geiſt der Andacht und beunruhigt das Gewiſſen. Eine zufriedene Seele, welche die Tugend liebt und dabei rein und glühend im Gebet vor Gott ſtehen will, hält die Zunge mit aller Sorgfalt unter dem Schloß des Schweigens. Denn nichts zerſtreut ſo, verwiſcht die Zerknirſchung, bringt Verwirrung, beraubt der innern Süßigkeit als unnützes eitles Gerede. Was den dadurch verurſachten Zeitverluſt betrifft, kann ich nicht umhin, den heiligen Bernhard zu den Herzen Vieler reden zu laſſen. „Unwiderbringlich fliegt das Wort dahin, unwiderbringlich die Zeit, und der Thor merkt nicht, was er verliert. Wir ſchwätzen, ſagen ſie, um die Zeit zu vertreiben. O! die Zeit vertreiben! die Zeit vertreiben, welche dir die Barmherzigkeit Gottes ſchenkt, um Buße zu wirken, um Verzeihung zu erlangen, um Gnade zu erhalten, um die Herrlichkeit zu verdienen! die Zeit vertreiben, in der du das göttliche Wohlgefallen erwerben, zu der Gemeinſchaft der Engel eilen, nach dem verlorenen Erbe ſeufzen, nach der verſprochenen Glückſeligkeit dich ſehnen, den erſchlafften Willen aufwecken, die begangenen Sünden beweinen ſollteſt!

Man kann ſich aber auch durch unzeitiges Schweigen verfehlen und dadurch ſich fremder Sünden theilhaftig machen. Menſchenlob ſoll uns nicht zum Sprechen, Menſchenfurcht aber auch nicht zum Schweigen bringen, damit wir nicht mit dem Propheten ausrufen müſſen: wehe mir, weil ich geſchwiegen habe. Jeſ. 6, 5[2]).

---

1) Etenim si pro otioso verbo reddet unusquisque rationem, quanto magis pro verbo impuritatis et turpitudinis? Graviora enim sunt verba praecipitationis quam otiosa. Ergo si pro otioso verbo ratio poscitur, quanto magis pro sermone impietatis poena exsolvitur? Ambros. l. c. c. 2.

2) Dicendi libertatem possidet (Gnosticus); non quidem vim effraenatae linguae, sed vim quae simplici utitur oratione, nihil eorum quae convenienti tempore dici possunt, et de quibus maxime dicendum est pro dignitate, celans neque propter gloriam, neque propter timorem. Clem. Alex. strom. l. 7. c. 7. p. 335.

§. 186.

Die innere Abtödtung.

Die äußere Abtödtung muß, wenn ſie nicht zum Phariſäismus herabſinken ſoll, zur innern fortſchreiten. Der Leib ſoll zur Wohnung einer reinen Seele, die Seele aber zur Wohnung des heiligen Geiſtes zubereitet werden.

1) Als die Sünde zwiſchen Gott und den Menſchen drang, umnachtete ſie ihm die höheren Regionen. Das Geiſterreich ſchwand ihm bis zur Unſichtbarkeit ein, die Natur wurde ihm ein Buch mit ſieben Siegeln, er ſich ſelbſt ein Räthſel. Der höhere Menſch tauchte unter und der niedere ergriff die Zügel der Herrſchaft. Der Fortſchreitende muß den umgekehrten Weg einſchlagen. Der niedere fleiſchliche Menſch muß zuerſt umnachtet werden, ſodann auch der höhere, ſofern er von jenem inficirt iſt, und das geſchieht durch die Abtödtung, die das Erdhafte in enger Haft beſchließt, damit die Himmelsblume ſich entfalten kann. Durch die Abtödtung betritt der Gerechte den Weg der Nacht, der Finſterniß, wie die Myſtiker ſagen [1]. Zuerſt mußte ſie als

---

1) Wir nennen hier eine Nacht die Beraubung der Erluſtigung des Affekts in allen Sachen; denn gleichwie die Nacht nichts anders denn eine Beraubung des Lichtes iſt und folglich auch aller Objekte, welche durch das Licht geſehen werden können, wodurch die Sehkraft ohne Wirkung im Finſtern bleibt, alſo kann gleicherweiſe die Abtödtung der Affekte eine Nacht der Seele genannt werden; ſintemal da ſie ſich der Luſt der Affekte in allen Dingen beraubt, verbleibt ſie gleich als im Finſtern und mit nichts. Denn gleichwie das Geſicht vermittelſt des Lichts von den ſichtbaren Dingen geſpeist wird, welches bei ermangelndem Licht aufhört, alſo ſpeiſet ſich die Seele mittelſt der Affekte mit all' jenen Sachen, welche von ihr, ihren Kräften nach, können verkoſtet werden. Indem nun der Affekt abgetödtet iſt, höret die Seele auf, ſich mit der Erluſtigung aller Sachen zu ſpeiſen, und verbleibet alſo dem Affekt nach in der Finſterniß mit einem lautern Nichts... Deßwegen nennen wir auch dieſe Entblößung und Entziehung eine Nacht der Seele, denn wir handeln hier nicht von der Sachen Abgang, welcher eine darnach ſtrebende Seele nicht arm und blos macht, ſondern von der Blosheit und Entziehung der Begierlichkeiten und Ergötzungen derſelben, welche dasjenige iſt, was eine Seele frei und leer macht, ob ſie ſchon

Buße die Sünde wegſchaffen, dann aber auch tiefer einſchneidend jene Wurzeln untergraben, aus denen immer wieder und wieder der Giftbaum herauswächst. Sie mußte dann das Leibliche, inſofern es in ſeinen Trieben hemmend und bindend dem nach höherer Freiheit ſtrebenden Menſchen entgegenwirkt, unter das Geſetz dieſer Freiheit bringen, und es ſcheinbar bindend in Wahrheit befreien. Die Sinne mußte ſie dann in Zucht nehmen; ſie und Alles, was abziehend von Oben den Verkehr mit der äußern Umgebung zu vermitteln dient, ſollte von jedem unnützen Auslaufen bewahrt, unter ſorgſamer Hut, innerlich geſammelt, beſchloſſen bleiben. Nun trifft die Reihe die Seelenvermögen.

Das Wahrnehmungsvermögen im gewöhnlichen Leben am meiſten der Sichtbarkeit zugewendet wird, je mehr die Sinne in ihrer Wirkſamkeit geſchwächt, in der Zuleitung des äußern Stoffes nachlaſſen, um ſo mehr der zeitlichen Dinge arm und ledig, und dadurch gewinnt es Freiheit, geiſtigen Inhalt in ſich aufzunehmen und ſich mit ihm zu erfüllen [1]). Die Einbildungskraft ſoll ſich der phantaſtiſchen Bilder entledigen und dafür, mit ihrem Blick nach Oben gerichtet, von dorther Begeiſterung und Weihe empfangen. Aber auch das höhere Erkenntnißvermögen muß eine Schule durchmachen. Da der Fall des Menſchen wie aus dem Seeliſchen tiefer in's Leibliche, ſo aus der geiſtigen Welt in die natürliche geſchehen: ſo iſt er auch

---

dergleichen Dinge beſitzt. Denn die Sachen beſchäftigen und ſchaden einer Seele nicht durch Dringen, noch in ſie Eingehen, wohl aber die Neigungen und Begierden zu denſelben, die in ihr verbleiben. Joh. v. Kreuz Carmel l. 1. c. 3.

1) Die Verblendung entſtehet daraus, daß ein anderes Licht zwiſchen das Objekt und das Geſicht geſtellt wird, da ſpeiſet und unterhaltet ſich das Geſicht mit dem dazwiſchen geſetzten Licht und kann nichts anderes ſehen. Auf gleiche Weiſe, indem ſich der Appetit alſo nahe an das Angeſicht der Seele ſtellt, fällt dieſe arme in dieſes erſte Licht und ſpeiſet ſich mit demſelben, welches ſie dann verhindert, ihr eigenes und wahres Licht der klaren Erkenntniß anzuſchauen; alſo zwar, daß ſie nicht eher ſehend wird, bis ſie die Verblendung des Appetits von ſich ſchiebt. Joh. v. Kreuz l. c. c. 8.

im Gebiete des Wiſſens dem höheren centralen Wiſſen entfallen und tiefer in's untere, blos discurſive Wiſſen hinabgeſunken. Darum ſtrebt auch im Gebiete ſeines höheren Denkens Alles nach Auswärts und Abwärts und in's Viele hinaus. Denn er ſieht nicht mehr die Dinge in einem Blicke, ſie in ihrer Mannigfaltigkeit in einer Mitte zuſammenſchauend, ſondern er muß ſich vom einen auf das andere kehren; und indem auch immer jedes auf jedes deutet, fühlt er ſich von allen Seiten gerufen, angeſprochen, in's Weite hinausgeleitet, und alſo in der Irre umhergetrieben und abgehetzt, verkommt er, nun dem, dann jenem, und wieder anderem nachjagend, zuletzt ſich ſelber, und verliert, in der ſchwindelnden Bewegung der Gedanken und Entſchlüſſe allumher, den innern Halt, dem er vertrauen könnte. Auch hier alſo iſt es das Geſchäft der Aſceſe, die im Sturm ſchwellenden Segel einzureiſſen; die Aufmerkſamkeit des Geiſtes von jenem Rufen und Wecken und Locken abzuziehen; und hat ſie erſt die zurückgekehrten Kräfte und Triebe in der Ruhe geiſtiger Einſamkeit in ſich geſammelt, dann langſam und allmälig ihre gänzliche Abkehr von der Welt zu erwirken und ihre Zukehr zu Gott wieder herzuſtellen. Sie gewöhnt den Geiſt, nicht ferner mehr das Licht und die Wahrheit in den Dingen außer ſich zu ſuchen, weil das Suchen immer weiter vom Geſuchten fernt; ſondern es zunächſt im eigenen und geveſteten Grund zu finden. Sie hemmt und mäßigt und bindet daher auch in dieſem Gebiete alle ausſtrebenden und einſtrebenden Bewegungen, um die allmälige Ueberleitung der erſten in einſtrebende, der andern in ausſtrebende höherer Ordnung vorzubereiten. „Wann, ſagt Thauler, die Seele iſt alſo gebunden zu den Kräften, daß ſie mit ihnen hinfließet, wo ſie hinfließet. Denn in allen Werken, die ſie wirken, da muß die Seele bei ſein und mit ihnen angedenken, oder ſie möchten ohne ſie nit gewirken. Fließt ſie dann mit ihren Gedanken zu äußerlichen Werken; ſo muß ſie inwendig von Noth deſto kränker ſein an ihren inwendigen Werken. Sie ſucht daher auch den Einfluß von Außen abzuhalten, und ſo

Gedächtniß wie Einbildungskraft und Verſtand von allen Bildern und Formen auszuleeren. Dann fährt er fort: Gott muß haben eine ledige, unbekümmerte, freie Seele, in der nichts ſei, denn er allein, und die keines Dinges noch irgend Jemands warte, denn Sein allein. Will dein Auge alle Dinge ſehen, und dein Ohr all Ding hören und dein Herz alle Ding bedenken; in Wahrheit! in all dieſen Dingen muß deine Seele zerſtreut werden. Davon ſprach ein Meiſter: Wann der Menſch ein inwendig Werk ſoll wirken, ſo muß er alle Kraft inziehen, recht als in einem Winkel der Seele, und ſich verbergen vor allen Bilden und Formen; er muß kommen in ein Vergeſſen und Nichtwiſſen; allda mag er wirken. Es muß ſein in einer Stille und einem Schweigen, da das Wort ſoll gehört werden und mag mit nichten dieſem Worte beſſer gedienen, denn mit Stillheit und mit Schweigen; damit verſteht man es, und da man ſein nicht weiß, da offenbart es ſich. Dies Unwiſſen iſt aber in Wahrheit kein Unwiſſen, vielmehr ein überformet Wiſſen, durch das alle Unkundigkeit geadelt wird und geziert.

Der Grund zu dieſer Umnachtung des Erkenntnißvermögens wird durch den Glauben gelegt, durch den der Verſtand gefangen genommen wird, zur Unterwerfung gegen Chriſtus. II. Cor. 10, 5 [1]). Durch die Wiſſenſchaft einer-, durch die Aſceſe

1) Der Glaube iſt nach Ausſage der Theologen eine gewiſſe aber dunkle Tugend. Die Urſache, warum ſie dunkel iſt, iſt dieſe, weil ſie bewirkt, daß man die von Gott ſelbſt entdeckten Wahrheiten glaubt, welche alles natürliche Licht übertreffen und allen menſchlichen Verſtand überſteigen. Daher kommt es, daß dieſes überſchreitende Licht des Glaubens, welches der Seele ertheilt wird, derſelben ein dunkles Licht iſt, denn das größere überwindet und beraubt das geringere, gleichwie das Licht der Sonne ihrer Größe halber alles andere Licht dergeſtalt übertrifft, daß dieſes kein Licht zu ſein ſcheinet. Wenn jene leuchtet, ſo überwindet ſie unſere Augen, ja verblendet und beraubet ſie desjenigen Geſichts, ſo ihnen gegeben iſt, weil ihr Licht unſerm Geſicht nicht gleichförmig, ſondern weit übermäßig iſt. Alſo übertrifft und überſchreitet das Licht des Glaubens, ſowohl wegen der großen Uebermäßigkeit als wegen der Weiſe, die Gott in Ertheilung dieſes Lichtes haltet, das natürliche Licht unſeres Verſtandes. Johannes v. Kreuz l. c. l. 2. c. 3.

andererſeits wird das Sinnliche an ihm immer mehr abgeſtreift, das Vereinzelte, Peripheriſche auf den Mittelpunkt zurückgeführt und ſo die Intuition vorbereitet.

2) Nicht anders iſt es um die Abtödtung des Begehrungsvermögens beſchaffen. Die Sünde hat auch in dieſem Gebiete überall Verwirrung geſtiftet und die Ordnung gelöst. Das höhere Vermögen wurde in ſeiner Wirkſamkeit gelähmt, es vermag darum auch minder, als es ſollte, das Untere in ſich und um ſich zu bewegen; vielmehr will es oft den Anſchein gewinnen, als finde es ſich gedrungen, ſich in dieſem Unteren und um daſſelbe zu bewegen. Wie aber dieſe Grundverhältniſſe ſich verwirren, ſo wollen auch die ſeitlichen Züge nicht in ihrer Natur beharren; die ſtellenden, beruhigenden Wirkſamkeiten ſind zu ſtarrenden geworden, und ſtatt der natürlichen Geſchmeidigkeit tritt durch alle Regionen jene ſpröde Härte hervor, die ſich in Trotz aufwirft, wie Waſſer, das, zu Eis geſtanden, die innere Beweglichkeit verloren. Dagegen müſſen nun ihrerſeits die fließenden, auf Erweiterung gehenden Thätigkeiten, von dieſer Seite ihrer Wirkſamkeit weggedrängt, nach der andern aus ihren Ufern treten; und, von einem wilden wuchernden Bildungstrieb ergriffen, brennende Gluth in Mitte der Eiskälte entzünden. So iſt die ganze Harmonie zerriſſen und die Affekte ſtürmen in wilder Unordnung durch einander. Um nun die Umkehr dieſer verkehrten Richtung zu erwirken, und in der Disciplinirung des Affekts die urſprüngliche Ordnung wiederherzuſtellen, wird die Unterdrückung der niedern Luſt und die Förderung deſſen, was dem Begehrungsvermögen unluſtig iſt, vor Allem gefordert ſein. Die Aſceſe muß ſich der in die verſchiedenartigſten Richtungen auseinanderlaufenden Affekte zu bemeiſtern ſtreben, was ausbrechen will mit Ungebühr, bindend und zurückhaltend; was über das Maaß hinaus in ſich zu verſinken Miene macht, gewaltſam heraustreibend; zügelnd die Triebe, die mit Ungeſtüm noch vorwärts wollen, anſpornend aber jene, die träge und verzagt zurückgehen: die allzuſehr getheilten in Sammlung einigend;

die in allzu großer Spröde Geeinigten aber löſend und ſchmeidigend: dann wieder ſolche, die hoch fliegend anſteigen möchten, zurückweiſend und niederdrückend, die ſich aber allzu nieder halten, aufrichtend und erhebend. Der Affekt, von der Seite abgetrieben, wohin er in ſeiner falſchen Neigung ſich gerichtet, wird eben dadurch zur entgegengeſetzten Seite hingelenkt, von der er zuvor mit Unluſt ſich abgewendet, und durch die anhaltende Fortſetzung dieſes Ankämpfens gegen die natürliche Neigung werden, wie durch den wiederholten Streich, in entgegengeſetzter Richtung die Pole des ſtärkſten Magneten ſich umkehren, ſo die Strömungen der Affekte allmälig umgewendet und aus dem Niederſtreben in das Aufwärtsſtreben umgeſetzt. Und weil nur durch ſolche Uebung die ganze Macht der Begierde in dem niedern Gebiete, in dem ſie bisher gewirkt, gebrochen wird und erſterben muß, um in einem höheren verſtärkt wieder aufzuleben; darum wird ſie in der Aſceſe die Mortification genannt.

Mit dieſer Brechung der Affekte, mit dem ſich Verinnerlichen der ganzen Perſönlichkeit iſt es aber keineswegs gethan, denn eben im Innern lauert der ärgſte Feind, der Eigenwille und die Verſeſſenheit im eigenen Wiſſen und Trachten. Laßt den Eigenwillen aufhören, und die Hölle wird nicht ſein, ſagt der heilige Bernhard; denn wogegen ſonſt könnten ihre Flammen wüthen. Hat Einer auf dem Wege der Aſceſe auch ſcheinbar ſich von Allem und Alles von ſich abgelöst, iſt aber ſelber, in ſeiner Eigenheit ungebrochen, ſich gegenüber zurückgeblieben; dann iſt in Wahrheit nichts geſchehen. Er flieht nun das Eine, das ihm ein Uebel dünkt; ſehnt ſich nach Anderem, das ihm ein Gut erſcheint, und wird dabei zwar nicht von den Dingen, wohl aber von ſich ſelbſt bewegt: die Sachen und die Werke hindern und hemmen ihn nicht, wohl aber er ſich ſelbſt in den Sachen und den Werken, weil er von ſich nicht abzukommen vermag. Darum gebietet ihm die Aſceſe, mit ſich ſelber anzuheben, ſich ſelber zu verläugnen und von jeder ungeordneten Eigenheit ſich loszu-

ſagen. „Wenn Jemand, ſagt Rusbroch [1]), einem großen Reiche oder auch der Herrſchaft über die ganze Welt entſagte, ſich aber zurückbehielte, dann hätte er nichts oder nur wenig hingegeben. Wer aber ſich ſelbſt im Grunde verläugnet und aufgibt, und wäre er auch genöthigt, viel Anderes, Reichthümer, Ehren oder was ſonſt zu behalten; er hat doch in Wahrheit Alles verlaſſen, denn er weiß dann Alles zu ſeiner ſtriften Nothdurft zu gebrauchen. Wie viel du aber, dich und Alles aufgebend, aus dir hinaus (oder vielmehr hinein) gegangen, ſo viel und nicht mehr geht Gott mit allen ſeinen Schätzen in dein Inneres ein, und ſo viel du dir ſelbſt erſtorben, ſo viel lebt er in dir. Darum, was du haſt und vermagſt, das gib Alles in Selbſtverläugnung hin; ſo wirſt du allein wahren Friedens froh, den, weil er in Gott gegründet und geveſtet ſteht, Niemand ſtören mag. Wer nemlich ſeinem Willen und ſich ſelbſt entſagt, der hat von Allem ſich losgeſagt; ſo eigentlich, als wenn es ihm gänzlich angehörte, und er es in ſeiner Gewalt hätte."

Das die Eigenliebe, überhaupt das Begehrungsvermögen brechende und reinigende Medium iſt die Charitas, die von Oben in einem Flammenregen zum Herzen niederregnet und dann ein unlöſchbar Feuer in ihm brennt. Dies Feuer, ſeiner übergroßen Stärke wegen, im Gegenſatze mit der Schwäche der Seele, überwältigt ſie, wenn es in ſie eingefallen, und ängſtet, bedrängt, übermeiſtert und ſengt ſie alſo: daß, da alle ihre Bewegungen zu dem, wornach ſie verlangt, ſich gebunden und niedergehalten fühlen, es den Anſchein gewinnt, es ſei die Liebeskraft des Herzens aufgehoben und das Entzündete wolle gänzlich in Flammen ſich verzehren. Dann hebt ſich in ihr eine ſchmerzliche Abneigung gegen Alles, deſſen ſie zuvor begehrt, und was ſie geliebt, und woran ſie mit Unmaaß gehangen; und indem das gewonnene höhere Gut ihr wie zum zweiſchneidigen

---

1) De praecipuis quibusdam virtutibus libellus. Op. om. Col. 1572. p. 232.

Schwerte wird, hebt ſich in ihr ein Kampf zwiſchen der göttlichen und der menſchlichen Liebe, die nicht eher endet, als bis die reinere Gotteskraft alle die Formen unvollkommener Eigenſchaftlichkeit völlig bemeiſtert und ausgetrieben; und nachdem alle, auch die höheren geiſtigen Genüſſe des Willens vernichtet ſind, dieſer arm und verlaſſen und trauernd um den verlorenen Reichthum zurückgeblieben. Die Seele wird dann eine Zeit lang wie eine trunkene umhergetrieben, ſich dahin und dorthin werfend, ob ihr nicht irgendwo ein Troſt werden möge, und findet ſie endlich, daß ihr Fuß nirgendwo haften mag, dann beſchließt ſie ſich zuletzt in ſich ſelber, und wird nun von den zunehmenden Flammen mehr und mehr durchglüht; alle Unruhe, aller Ungeſtüm, alle Unvollkommenheit wird von dem freſſenden Elemente verzehrt; alle Eigenſchaftlichkeit geht im Rauche auf und die Seele bleibt wie ausgebrannt, und von aller Schlacke, die in die Kapelle ſich zurückgezogen, zurück. O Feuer der Liebe, ruft die heilige Katharina von Genua aus [1]), was machſt du aus dem Menſchen? du läuterſt ihn von allen Schlacken, wie das Feuer das Gold, und führſt ihn dann in den Himmel ein, damit er das Ziel erreiche, zu dem du ihn geſchaffen haſt.... In einem glühenden, flammenden, durchdringenden Strahle dringt ſie in das Herz; verſengt und verzehrt darin jegliche Liebe, jegliche Neigung, jegliche Begierde, jegliche Luſt, die ſie jemals an Dinge dieſer Erde band, oder noch binden könnte. Es ſagt dann, einwilligend in alle ihre Fügungen, ſich los von allen Dingen, völlig bereit, ihr mit allen ſeinen Kräften und Fähigkeiten Genüge zu leiſten, und fühlt ſich mit ſolcher Gewalt von ihr angezogen, daß eine ſtaunenswerthe Verwandlung ſich in ihm begibt. Gerne würde die alſo ergriffene Creatur von ihren Flammen ſich verzehren laſſen; denn der Eifer, den ſie wirkt, läßt ſich von keiner Widerwärtigkeit, wie groß ſie auch ſein möge, ſchrecken. Die Anſchauung der heißen Liebe, die Gott zu

1) Theologie der Liebe l. 3. c. 4.

ihr trägt, verurſacht ihr unſägliche Qual und ſie kann in dieſem Gefühle nichts mehr in ſich dulden, was Gott mißfallen könnte. Sie legt deßwegen nicht nur alle ihre Fehler, bis auf die geringſten, ſondern auch alle Unvollkommenheiten und unnütze Gewohnheiten ab, ohne auf Einwendungen ihrer eigenen ſinnlichen Natur und auf die Widerſetzlichkeit des Teufels, der Welt und des Fleiſches zu achten. Sie findet ſich geſtärkt, vertheidigt und geſchützt gegen jedes Uebel des Leibs und der Seele; denn die Liebe gibt ihr hinlängliches Licht und Waffen gegen den Betrug des Böſen, die Argliſt der Welt und ihr eigenes Selbſt, welches voll Eigennutz und Bosheit ſich ihr widerſetzt. Und ſo wird ſie mit ihrer Hülfe ſtärker als alle ihre Feinde, weil ſie mit Gott vereinigt ſteht, welcher die Stärke Aller iſt, die Ihn fürchten, Ihn lieben und Ihm dienen; und die ſelbſtiſche Menſchennatur kann ihr nimmer ſchaden, weil ſie in Gottes Hand und von ſeiner Güte gehalten und beſchützt iſt [1]).

§. 187.

Regeln für die aktive Abtödtung.

Die Abtödtung, durch welche die Seele in dieſe Umnachtung [2]) eingehet, iſt entweder eine thätige, in welcher der durch die Gnade geſtärkte Wille ſelbſt Hand an's Werk legt und den

---

1) In dieſem Paragraphen ſind wir beinahe durchgängig Görres, wie er ſich an verſchiedenen Orten ſeiner Myſtik ausſpricht, gefolgt.

2) Wir beſchränken uns hier auf die Abtödtung der Sinne und Affekte, um nicht zu ausführlich zu werden. Manche werden uns zwar ſchon in Betracht des Angeführten ſagen: wozu das in der Moral? Aber iſt denn dieſes nicht auch eine Thätigkeit des ſittlich religiöſen Lebens? Sodann ſchreiben wir für Amtsbrüder, katholiſche Seelſorger, wer will aber Liguori der Unwahrheit zeihen, wenn er ſagt: Oh qualem Deo rationem sunt reddituri (confessarii), nisi ita se gerant, quoniam ipsi tenentur procurare, quantum in se est, spiritualem progressum suorum poenitentium? Darf ſich der Haß Gottes offen vor der Welt breit machen, ſo geſtatte man wenigſtens, daß die Liebe Gottes im Verborgenen erblühe.

Weinſtock beſchneidet, oder Gott ſelbſt macht den Winzer an ihr, und ſie darf blos leidend, durch ergebene Zuſtimmung, mitwirken.

1) Wie zu weit gehender Eifer überhaupt ſchadet, ſo auch im Abtödten. Wer nemlich alle ſeine Sinne und Affekte zumal abtödten und aus einem Weltmenſchen plötzlich vollkommen werden will, der wird, einem ſolchen Geſchäfte nicht gewachſen, von Trauer und Mißmuth heimgeſucht, alsbald von dem abſtehen, was er ungeſchickt angefangen. Alvarez vergleicht einen Solchen einem Jäger, welcher viel Wild zumal verfolgend dahin und dorthin ſpringt, meiſtens nichts bekommt, und darum nicht nur ermüdet, ſondern auch leer nach Hauſe kommt. Beſtimmte äußere Abtödtungen lege man nicht auf, außer man werde vom Fortſchreitenden darum gebeten, gewähre dann aber immer weniger und überſchreite lieber das Maaß im Verſagen als Zugeben. Aus Eigenwillen, ohne Erlaubniß des Beichtvaters, ſoll das Beichtkind gar keiner derartigen Uebung ſich unterziehen, eine Regel, die ſich natürlich nicht auf das negative Verhalten, Beſchränkung der Blicke, Spärlichkeit im Reden ꝛc. bezieht.

Dieſem Allgemeinen fügen wir noch Vorſchriften, die der heilige Johannes vom Kreuz gibt, bei. Man habe eine beſtändige Sorge, in allen Dingen Chriſtus nachzufolgen, ſich gleichförmig ſeinem heiligen Leben zu halten, welches man betrachten ſoll, damit man demſelben nachzuleben wiſſe. Man entſage jedem Sinnenreiz, der nicht zur Ehre Gottes gereicht, aus Liebe zu Jeſus Chriſtus, welcher in dieſem Leben keine andere Freude kannte, als den Willen ſeines Vaters zu erfüllen. Zur Abtödtung aber und Zuſammenſtimmung der vier Hauptaffekte, fährt der Diſcalceate fort, der Freude und Trauer, Hoffnung und Furcht nemlich iſt ein Hauptmittel: man befleiße ſich allezeit zu dem Schwereren, nicht zum Leichteren zu neigen; nicht zu dem, was angenehm, ſondern unangenehm iſt; nicht zu dem, was erfreut, ſondern was nicht erfreut, nicht zu dem, was Troſt gewährt, ſondern mißfällt; nicht zu dem Ruheſamen, ſondern

Mühſamen; nicht zu dem Mehreren, ſondern Wenigern; nicht zu dem Höheren und Koſtbareren, ſondern zu dem Niedrigen und Verächtlichen; nicht zu dem, daß man etwas verlange, ſondern zu dem, daß man nichts begehre; nicht zu dem, daß man das Beſſere ſuche, ſondern das Schlimmere, und daß man verlange, ganz arm zu ſein, ſich völlig zu berauben, und aller Dinge in der Welt, aus Liebe zu Chriſtus, ſich zu entſchlagen. Dieſe Werke ſoll man von ganzem Herzen umfaſſen, und dahin wirken, daß der Wille ihnen geneigt werde und ſich an ſie gewöhne. Uebt man ſich ernſtlich in ihnen, ſo wird man es in kurzer Zeit dahin bringen, daß man, wenn ſie anders beſcheiden verrichtet waren, Troſt und Freude in ihnen findet. Dieſes in rechter Weiſe geübt, reicht zum Eintritt in die Sinnennacht hin. Zum Ueberfluß wollen wir jedoch noch einige Vorſchriften zur Abtödtung der Eigenliebe, der Quelle ſo vieler Begierden, ertheilen. Erſtens befleiße man ſich deſſen, was zur eigenen Verachtung dient und wünſche, daß von Andern deßgleichen geſchehe. Darauf ſollen zweitens auch unſere Worte abzielen, wie man drittens ſich bemühen ſoll, eine geringe Meinung von ſich zu bekommen und Andern keine beſſere von ſich einpflanzen [1]).

2) Das ſind nun Dinge, die der Welt nicht munden, die ſie als Thorheit verlacht. Aber iſt es denn Thorheit, wenn ſich der Kranke ein Glied nehmen läßt, um das Leben zu retten? Preist es dieſelbe Welt nicht als Heroismus, wenn man für eine Idee, ja ſogar für eine Leidenſchaft Alles opfert? Darum ermüden wir nicht: ſondern wenn auch unſer äußerer Menſch aufgerieben wird, ſo wird doch der innere von Tag zu Tag erneuert. Denn unſere gegenwärtige Trübſal, die augenblicklich und leicht iſt, bewirket eine überſchwengliche, ewige, Alles überwiegende Herrlichkeit in uns, die wir nicht hinſehen auf das Sichtbare, ſondern auf das Unſichtbare. II. Cor. 4, 16—18. Worte, die in das hellſte Licht geſetzt werden durch den bekannten Aus-

1) Aufſteigung des Berges Carmel l. 1. c. 13.

ſpruch: O glückliche Buße, die mir eine ſolche Herrlichkeit erworben hat! Jedenfalls möge ſich die Welt das merken, daß die Mühe, die Begierden zu unterdrücken, nicht ſo groß iſt, als die, ſie zu füttern. Jenen aber, denen für derlei Gründe das Verſtändniß abgeht, halte ich einfach die Worte Sailers entgegen: „ich haſſe die baumwollene Moral, wie die baumwollene Pädagogik.“

§. 188.

Verhalten gegenüber der paſſiven Abtödtung.

1) Anfangs der Bekehrung verleiht der gütige Gott dem Menſchen Tröſtungen und Süßigkeit, um ihn dadurch auf dem Wege des Heils zu befeſtigen. Iſt aber die Kraft erſtarkt, ſind die Gerechtfertigten in der Tugend mehr geübt, haben ſie ſich durch Gebet und Betrachtung von der Welt mehr abgezogen, ſo daß ſie um Gottes willen auch Beſchwerliches tragen können, ſo läßt dieſes nicht lange auf ſich warten. Gerade dann, wenn ſie, ihrer Luſt und ihrem Geſchmacke nach, am beſten in den geiſtlichen Uebungen fortſchreiten, und wenn ihnen, ihrer Meinung nach, die Sonne der göttlichen Gnade am freundlichſten leuchtet, verfinſtert ſich plötzlich dieſes Licht und die Adern des ſüßen Waſſers verſiegen, aus denen ſie früher reichlich getrunken. Es umfängt ſie eine Finſterniß, daß ſie nicht wiſſen, wohin ſie ſich wenden ſollen. Die Betrachtung wird ihnen zur Unmöglichkeit, denn ſie fühlen ſich ſo trocken, ſo umnachtet, daß ihnen Alles bitter und herb wird, was ſie zuvor mit Freude und Süße erfüllte. Die Urſache dieſer Dürre iſt, Gott verwandelt alle Güter und Kräfte der Sinnlichkeit in Geiſtiges, das ſie aber nicht koſten kann, darum bleibt ſie hungrig und leer. Der ſinnliche Theil hat keine Fähigkeit zu dem, was ein lauterer Geiſt iſt, und das Fleiſch ſchmeckt nicht, was der Geiſt koſtet. Der Geiſt aber, obwohl auch er anfänglich der Neuheit wegen keine Freude und keinen Geſchmack empfindet, ſchreitet, mit dieſer ihm

eigenthümlichen Speiſe genährt, raſch voran. Die ſo Geführten gleichen den Kindern Iſraels, die in der Wüſte mit Manna geſpeist ſich zu den Fleiſchtöpfen Egyptens zurückſehnten, weil ihr Gaumen an ſie gewöhnt war. Auch ſie empfinden den Abgang jener Tröſtungen heftiger, als die zarte Süße der Himmelsſpeiſe, und weinen deßwegen und ſeufzen in Mitte der himmliſchen Nahrung.

Dieſe Dürre und Umnachtung iſt weſentlich von jener verſchieden, die in körperlichen oder ſeeliſchen Störungen gründet, die Symptome beider aber ſehen ſich oft ſo gleich, daß Verwechslungen keine Seltenheit ſind und das für Wirkung des Trübſinns ausgegeben wird, was göttliche Reinigung iſt, oder das auf Gott, als ſeine Quelle, zurückgeführt wird, was die Melancholie verſchuldet hat. Die Kennzeichen der reinigenden Dürre müſſen daher näher angegeben werden. Das erſte Merkmal iſt, wenn die Seele, wie ſie keinen Troſt und keine Freude am Göttlichen findet, ebenſo auch der Welt gegenüber empfindungslos iſt. Wurde die geiſtige Dürre darum über den Menſchen verhängt, daß er der Welt und ihrer Luſt erſterbe, ſo kann ſie nicht zugleich mit dieſer verbunden ſein. Daran mag man erkennen, daß ſie keine Strafe und Folge jüngſt begangener Sünden iſt, denn die aus der Sünde herrührende Unluſt am Göttlichen hat die Luſt an der Creatur zur ſteten Begleiterin. Das zweite Kennzeichen der göttlichen Reinigung iſt, daß die Seele während dieſer Zeit mit Aengſtlichkeit auf Gott gerichtet iſt, weil ſie glaubt, die Liebe zu ihm habe nachgelaſſen. Dadurch unterſcheidet ſie ſich von der Trägheit und Lauigkeit, die, gleichgültig hinbrütend, ſich weder um Gott noch um die Welt kümmert, während dieſe der durch die innerliche Speiſe genährten Seele eine Kühnheit und Kraft zum Wirken verleiht [1]. Ein drittes Kennzeichen

---

1) Daher iſt ein großer Unterſchied zwiſchen der Dürre und Lauigkeit. Denn die Lauigkeit bringt mit ſich eine große Fahrläſſigkeit und Langſamkeit in dem Willen, und Sorgloſigkeit des Gemüths zu dem, was den Dienſt Gottes

iſt, daß man nicht mehr betrachten, noch mit Hülfe der Einbildungskraft innerlichem Geſpräch obliegen kann, ſo ſehr man ſich auch Mühe gibt. „Denn weil Gott allhier anhebet, ſich zu ertheilen, nicht mehr durch den Sinn, wie zuvor mittelſt des Discurſes oder innerlichen Geſpräches, das die Erkenntniß zuſammenfügte und theilte, ſondern durch einen reinen Geiſt, wo es keinen aufeinanderfolgenden Discurs mehr abgibt, ſondern durch Uebung einer einfältigen Beſchaulichkeit Alles geſchieht, zu welcher weder die inneren noch äußeren Sinne des untern Theils gelangen können, was zur Folge hat, daß die Einbildung und die Phantaſie nicht helfen, noch mit einiger Betrachtung den Anfang machen, oder den Fuß in der Seele ſetzen kann [1]).

2) Manche, die ſich in dieſem Zuſtand der Dürre befinden

---

betrifft, dahingegen die reinigende Trockenheit mit ſich führet eine Sorge, Kummer und Pein, ob man vielleicht Gott nicht diene. Und wiewohl auch dieſe ſich bisweilen der Melancholie oder einer andern Feuchtigkeit bedienet (wie es ſich denn zu Zeiten ereignet), ſo unterlaſſet ſie dennoch nicht ihre reinigende Wirkung des Appetits zu verrichten, weil ſie aller Luſt beraubt alle ihre Gedanken auf Gott wirft. Denn wenn es aus einer lautern Feuchtigkeit entſtehet, iſt alles eine lautere Ungeſchmacktheit und Peinigung der Natur, ohne gemeldete Begierden Gott zu dienen, welche dieſe reinigende Trockenheit begleiten, womit, obſchon der ſinnliche Theil abnehmt und wegen der wenigen Luſt, ſo er findet, kraftlos und ſchwach zum Wirken wird, ſo iſt dennoch der Geiſt hurtig und ſtark. Joh. v. Kreuz, die finſtere Nacht l. 1. c. 9.

1) Joh. v. Kreuz l. c. Die den Weg der Beſchaulichkeit wandeln, fügt derſelbe Heilige bei, haben eine ganz andere Weiſe, bei welchen dieſe Nacht der Trockenheit nicht immerwährend in dem Sinne zu ſein pflegt. Denn ob ſie ſchon dieſelbe zu Zeiten haben, ein andermal haben ſie ſie nicht; und wenn ſie gleich hie und da dem innerlichen Geſpräche nicht obliegen können, ſo können ſie doch auch wieder discurriren wie zuvor. Gott ſetzet ſie in dieſe Nacht nur zum Zweck, damit er ſie übe, demüthige, ihren Appetit innhalte und erneuere, auf daß ſie ſich nicht an eine geiſtliche Schwelgerei in geiſtlichen Sachen gewöhnen, nicht aber, daß er ſie auf den Weg des Geiſtes, das iſt zu dieſer Beſchaulichkeit bringe. Denn nicht Alle, welche ſich vorſätzlich in dem Wege des Geiſtes üben, werden von Gott zu einer vollkommenen Beſchaulichkeit erhoben. Die Urſache iſt ihm bekannt. Der Sinn dieſer Leute wird darum niemals von den Brüſten der Betrachtung und des innerlichen Geſpräches völlig entzogen, ſondern nur zu Zeiten und auf eine kleine Weile.

oder von Solchen geleitet werden, denen dieſe Wege unbekannt ſind, quälen ſich damit ab, wieder Tröſtungen zu erhalten und betrachten zu können. Sie wollen den Weg, den ſie bereits zurückgelegt haben, auf's Neue betreten und ſind deßwegen nach den Worten des heiligen Johannes v. K. denjenigen gleich, die ein ſchon verrichtetes Werk ſtehen laſſen, um es von Neuem zu verrichten, oder jenen, die ein gefangenes Wild laufen laſſen, um es wieder zu jagen. Es iſt ihnen daher zu ſagen, daß ſie ſich beruhigen, geduldig ausharren und voll auf Gott vertrauen ſollen, der jene nicht verläßt, die ihn mit aufrichtigem und einfältigem Herzen ſuchen. Er wird nicht unterlaſſen, ihnen das Nothwendige zu geben, um ſie zu dem reinen und klaren Licht der Liebe zu bringen. „Sie thun genug, wenn ſie Geduld tragen und mit dem allein im Gebet verharren, daß ſie die Seele in der Ruhe von allen Gedanken und Erkenntniſſen frei und unbehindert laſſen, ohne einigen Kummer deſſen, was ſie nachzuſinnen oder zu gedenken haben, ſich allein mit dem befriedigend, daß ſie mit einer liebreichen und in Gott ruhenden Aufmerkſamkeit verbleiben ohne Kummer, Mühewaltung und unordentlichem Verlangen Ihn zu empfinden oder zu verkoſten. Denn ſo man hier etwas von dem Seinigen mit den innerlichen Seelenkräften wirken wollte, wäre das nichts anderes, als diejenigen Güter verderben, welche Gott vermittelſt dieſes Friedens und Ruhens der Seele in ihr pflanzet. Denn je mehr ſie eine Anlehnung der Neigung und Erkenntniß wird haben wollen, deſto mehr wird ſie den Abgang empfinden, der durch dieſen Weg nicht mehr kann geſtattet werden. Ich wollte aber nicht, daß man hieraus die allgemeine Regel abnähme, die Betrachtung oder das innerliche Geſpräch ſei zu unterlaſſen. Denn ſolches ſoll allein dann geſchehen, wenn man nicht weiter fortkommt und allein zur Zeit, da der Herr entweder durch den Weg der Reinigung und der Pein oder durch eine vollkommene Beſchaulichkeit dieſelbe hinterſtellig machen wird. Zu anderer Zeit und in anderen Lagen ſoll man ſich dieſer Stütze und dieſes Beiſtandes

immerdar bedienen, beſonders der Betrachtung des Lebens und des Kreuzes Jeſu Chriſti [1].

Zweites Kapitel.

Vom Gebet.

§. 189.

Begriff und Eintheilung des Gebetes.

1) Beda der Ehrwürdige bemerkt zu den Worten des Herrn: „dieſe Art Geiſter können nur durch Faſten und Gebet ausgetrieben werden,“ wie das Faſten im Allgemeinen nicht blos in der Enthaltung von Speiſen, ſondern in der Unterdrückung aller fleiſchlichen Gelüſte und böſen Leidenſchaften beſteht: ſo beſteht auch das Gebet im Allgemeinen nicht blos in Worten, durch welche wir die göttliche Milde anrufen, ſondern in all dem, was wir in gläubiger Hingabe im Dienſte unſeres Schöpfers thun [2]. Vom Gebete in dieſem umfaſſenden Sinn, oder von der Andacht, iſt hier die Rede.

Andacht iſt die Hingabe und Aufopferung aller Kräfte im und zum Dienſte Gottes. Beruht ſie, dem Wortlaute nach, im Denken an Gott, ſo iſt dieſes Denken an Gott, nach Sailer, ein ſolches, das Geiſt, Willen und Gemüth vor Gott ſammelt, zu Gott erhebt, mit Gott einigt [3]. Sie iſt, wie alles Gute,

---

1) Johannes v. Kreuz l. c. c. 10.

2) Hom. lib. 3. c. 23. in Marc. 9.

3) Est enim ecclesiae sacrificium oratio quae a sanctis exhalatur animis, cum sacrificium simul aperitur et tota mens Deo. Clem. Alex. strom. l. 7. c. 6. Ferner l. c. c. 12: precatio quidem est ei (gnostico) universa vita et cum Deo conversatio. — Universa autem ejus vita, tanquam quidam dies festus est. Atque ei quidem sacrificia, quae sunt preces et laudes, et quae ante cibum fiunt Scripturarum lectiones: psalmi autem et hymni, dum cibus sumitur, et antequam eatur cubitum, sed et noctu, rursus orationes. Per eas seipsum unit choro divino, ex memoria continua, in semper memoranda ascriptus contemplatione... In omni ergo loco orabit, sed non

eine Gabe Gottes und kommt darum von Oben. „Wer iſt die, welche heraufſteigt aus der Wüſte, geſtützt auf ihren Freund?“ Dieſe Worte laſſen ſich vorzüglich auf das Gebet anwenden. In Kraft der göttlichen Gnade, geſtützt auf Chriſtus, ſteigt es zum Himmel empor. Denn mit Gott reden, geht über die menſchlichen Kräfte, darum iſt die Gnade des heiligen Geiſtes nöthig, die uns Vertrauen einflößt und in demſelben beſtärkt und uns die Größe dieſer Ehre würdigen lehrt [1]).

2) Von unſerer Seite beginnt die Andacht mit der Betrachtung der Güte und Barmherzigkeit Gottes. Die Betrachtung erzeugt die Liebe, die nächſte Urſache der Andacht. Andererſeits ſoll ſich die Betrachtung auf unſere Hülfsbedürftigkeit erſtrecken, wodurch der Menſch zu Gott aufblicken lernt. Dadurch wird der Stolz gebrochen, der die Unterwerfung unter und die Hingabe an Gott hindert. Die Betrachtung ſelbſt aber wird angebahnt und gefördert durch das Leſen geiſtlicher Schriften, ſo daß ein Aufſteigen vom Leſen zum Betrachten, vom Betrachten zum Gebet im engeren Sinn, ſtattfindet.

§. 190.

Nothwendigkeit des Gebetes.

1) Liest man nur Eine jener begeiſterten Reden der Kirchenväter über das Gebet, ſo leuchtet die Nothwendigkeit deſſelben hinlänglich ein. Es wird von ihnen geradezu als die Quelle und der Brunnen des gottſeligen Lebens hingeſtellt, aus welchem die Tugenden ebenſo hervorfließen, als ſie durch daſſelbe begoſſen und erquickt ſich ſchöner und reicher entfalten. Eine Stelle aus Laurentius Juſtinianus mag genügen. Das Gebet, ſagt er, iſt die Mutter der Tugenden, die Vertilgerin der Sünden, die

ut aperte populo appareat. Quin vero et inter ambulandum, et in sermone et quiete et lectione, et operibus quae fiunt ex ratione, omni modo precatur. l. c. c. 7.

1) Chrysost. de precat. l. 2.

Sühnerin der Schuld, die Fürſprecherin für die Welt, das Heil der Menſchen, die Mutter der Liebe, das Bollwerk der Keuſchheit, die Richtſchnur der Gerechtigkeit, der Spiegel der Klugheit, der Schmuck der Heiligkeit, das Licht der Erkenntniß, die Zuflucht der Weisheit, die Hausgenoſſin Gottes, das Vertrauen der Seele, das Heilmittel wider die Verzagtheit, die Freude des Herzens, die treue Begleiterin auf der Pilgerſchaft, der Troſt der Traurigen ꝛc. Dieſen noch weiter geführten Preis des Gebetes ſchließt er mit den Worten: in ihm iſt nichts Schmutziges, nichts Krummes, nichts Beflecktes und da es ſo ganz ſchön und reich an allen Gaben iſt, ſo iſt der Liebhaber desſelben immer heiter, immer froh [1]).

Nicht anders die Schrift des A. und N. B. Das Gebet gibt uns, was wir begehren, denn ſo lautet das Wort des Herrn: Alles um was ihr im Gebete glaubend bitten werdet, das werdet ihr erhalten. Matth. 21, 22. Das Gebet beſänftigt den zürnenden Gott. exod. 32, 14. Das Gebet erlangt Verzeihung der Sünden: die ganze Schuld habe ich dir nachgelaſſen, weil du mich darum gebeten haſt, Matth. 18, 32. Es befreit von Gefahren: rufe mich an am Tage der Trübſal, ſo will ich dich erretten, Pſ. 49, 15. Es ſiegt über die Feinde, wie Ezechias durch das Gebet den Sanherib überwand, Iſai. 37, 21. Es macht uns zu Hausgenoſſen Gottes: du wirſt rufen und ich werde ſagen: hier bin ich, Jeſ. 58, 9. Es verleiht uns den heiligen Geiſt: der Vater wird jenen den guten Geiſt geben, die ihn darum bitten, Luc. 11, 13. Das Gebet iſt die Lehrmeiſterin der Weisheit: fehlt es Jemand unter euch an Weisheit, ſo erbitte er ſie von Gott, der Allen gerne gibt und keine Bitte verſchmäht und ſie wird ihm gegeben werden, Jacob 1, 5. Das Gebet verſchafft den zeitlichen Unterhalt: Aller Augen ſehen auf dich, o Herr und du gibſt ihnen Speiſe zur rechten Zeit, Pſ. 144, 15. Endlich geleitet es zum ewigen Leben:

1) De discipl. monast. c. 18.

Jeder der den Namen des Herrn anruft, wird gerettet werden, Röm. 10, 13.

2) Durch das Faſten wird die Seele von ſich ſelbſt abgelöst, es reicht aber nicht hin, daß die Werke nicht blos in ihr und für ſie nicht gethan, die Gedanken in ihr und für ſie nicht gedacht; ſie ſoll auch in Gott und für Gott handeln und denken. Damit aber nun dieſer Eintrag des menſchlichen Grundes in den göttlichen ſich vollbringe, muß ein von jenem ausgehendes Verlangen, die Verbindung zu wirken, ſich erheben, und die Möglichkeit begründen, daß ein Band der Einigung ſich von einem zum andern hinüberwebe. Dieſes Verlangen äußert ſich nun im Gebete. Aller Gebete erſtes und vorzüglichſtes aber, ſagt Rusbroch, iſt dieſes: Gib mir, Herr, mein Gott, was du willſt, und thu mit mir in Allem nach deinem Wohlgefallen! Daſſelbe, was der Herr im Beginne ſeiner Leidenszeit gebetet, als er geſagt: Vater, nicht mein, ſondern dein Wille geſchehe! Dies Gebet, ſofern es ſich zwiſchen alles Creatürliche und das Höhere im menſchlichen Grunde ſetzt, löst und trennt ihn von Natur und aller Weltlichkeit in ſich und um ſich her; es reinigt ihn, indem alle Eigenheit in ihm ſich aufgibt, damit alsdann der Gelöste und Gereinigte ſich einigen könne mit dem Gottesgrunde.

Die Andacht oder das Gebet iſt aber auch Uebung und Bethätigung der in der Rechtfertigung erlangten Tugenden [1]. Gebet und Tugend ſind ſo zuſammengekettet, daß das Eine ohne das Andere gar nicht beſtehen kann. Im Gebete glauben wir, im Gebete hoffen wir, im Gebete lieben wir. Im Gebete

1) Die, welche Gott am beſten kennen, und in ihrer Tugend ihm entſprechen, müſſen auch am meiſten beten, damit ihnen das Gute habituell werde, und es nicht blos als etwas Erlerntes in der Erkenntniß liegen bleibe. Das Gebet ſelbſt iſt Umgang und Unterredung mit Gott, woraus von ſelbſt ſich ergibt, welch mächtigen Einfluß es auf die Veredlung des Herzens haben müſſe, da ſchon der Umgang mit einem tugendhaften Manne nicht ohne tiefen Eindruck auf die ſittliche Richtung der Seelenkräfte zu ſein pflege. Clem. Alex. strom. l. 7. c. 7. cf. Möhler, Patr. S. 477.

beweinen wir unſere Sünden, im Gebete bitten wir um Verzeihung, im Gebete machen wir Vorſätze; im Gebete demüthigen wir uns und vertrauen auf Gott. Das Gebet iſt darum eine Förderung aller Tugenden [1]. Wie der Leib durch irdiſche Speiſe genährt wird, ſo wird der innere Menſch durch Gebete groß gezogen. Je mehr wir beten, deſto mehr ſchreiten wir darum von Tugend zu Tugend, von Gnade zu Gnade. Weil ſodann das Gebet Sinn und Herz zu Gott erhebt und dadurch ſich ſelbſt und der Welt entrückt, wird der Beter auch von manchen Verſuchungen frei, denen der Weltmenſch nie entgeht. Kommen ſie dafür von einer andern Seite mit doppelter Wuth, ſo iſt wiederum das Gebet der Schild, welcher die glühenden Pfeile des böſen Feindes abhält. Schon aus Dieſem mag erhellen, daß das Beharren im Stand der Gnade weſentlich an das Gebet geknüpft iſt, wie denn auch, nach Auguſtinus [2] das Gebet des Herrn, das der Inbegriff alles Gebetes iſt und bleibt, beinahe nichts anderes als die Bitte um die Gnade der Beharrlichkeit enthält. Er führt dieſes auch an der Hand des hl. Cyprian, von c. 14 bis 16 der genannten Schrift trefflich durch und bemerkt: verlangt Gott, daß wir darum bitten ſollen, ſo iſt dieſes auch ein Beweis, daß er dieſe Gabe dem Gebet verleiht.

Der mit Chriſtus durch die Rechtfertigung Vereinigte wird jedoch auch aus dem Grunde beten, weil er mit dem vereinigt iſt, dem das Gebet zur täglichen Nahrung war. Nichts davon zu ſagen, daß die Liebe zum Gebet treibt. Die, welche von der Liebe zu Gott durchdrungen ſind, athmen nur für ihn, ſie ſeufzen nur nach der Luſt, ihn zu lieben; ſie werden nicht müde an ihn zu denken, von ihm zu ſprechen und möchten, wenn ſie Herrn aller menſchlichen Herzen wären, gerne den heiligen und ſüßen Namen Jeſu in ſie eingraben [3].

---

1) Certe per orationem examinantur mores, quomodo se habeant ad officium. Clem. Alex. l. c. S. 334 C.

2) De dono perseverantiae c. 3.

3) Philothea 2. 13.

§. 191.

Das Leſen geiſtlicher Schriften.

Die hl. Thereſia erzählt in ihrem Leben (c. 4), ehe ſie von Gott die Gnade der Betrachtung und des Gebetes erhalten, habe ſie vorzüglich durch das Leſen geiſtlicher Schriften ihre Seele genährt. Sie rathet darum auch Allen daſſelbe Mittel, die ſich in einer ähnlichen Lage befinden. Aber auch der Betrachtende verſchmähe das Leſen nicht, denn jeder Fortſchritt, ſagt Iſidor [1]), erwächst aus dem Leſen und Betrachten. Was wir nemlich nicht wiſſen, das erlernen wir durch das Leſen, was wir aber erlernet haben, bewahren wir durch die Betrachtung. Die Leſung unterſtützt demnach die Betrachtung, indem ſie ihr Stoff zuführt, in den jene ſich hineinleben und den ſie ſich aneignen kann. Wer das Leſen bei Seite ſetzt, ſein Geiſt mag von Natur noch ſo reich begabt ſein, wird ein Idiot. Denn auch der reichſte Schatz kann erſchöpft werden, wenn immer nur von ihm genommen, nie aber Neues ihm zugefügt wird. Nichts zu ſagen von dem Hochmuth. Ein ſolcher Menſch ſpinnt, einer Spinne gleich, ein Netz eigener Gedanken um ſich, in dem er ſich gefangen hält und ebenſo iſolirt und feindſelig, wie eine Spinne, auf Andere hinblickt.

Das Leſen geiſtlicher Schriften erleuchtet jedoch nicht nur die Erkenntniß, es entfremdet auch den Eitelkeiten der Welt und führt zur Gottesliebe. In welch hohem Grade dieſes Letztere durch das Leſen frommer Bücher bewirkt werde, beweiſen viele Thatſachen. Ich erinnere nur an die genannte Thereſia und den hl. Ignazius von Lojola. Ebenſo erging es dem hl. Gregor von Nazianz bei Leſung der baſilianiſchen Schriften. „Da ich ſeine Reden, welche er über die Sitten und die rechte Weiſe zu leben geſchrieben hat, zur Hand nahm, wurde ich an Leib

1) De summo bono l. 3. c. 3.

und Seele geläutert, ein tauglicherer Tempel Gottes und eine Harfe vom heiligen Geiſte berührt, um die göttliche Macht und Herrlichkeit zu beſingen. Ich wurde erfriſcht und erneuert, göttlich umgewandelt, ein anderer Menſch [1]." Um aber ſolchen Gewinn aus dem Leſen zu ziehen, kommt es darauf an, was und wie man liest.

2) Beim Leſen liegt viel an der *Auswahl der Schriften*. Als allgemeinſte Regel gilt: man leſe keine von der Kirche verbotene, wohl aber von den kirchlichen Behörden gutgeheißene Schriften. Bezüglich des erſten Punktes ſcheint, wenigſtens in Deutſchland, das von vielen Päbſten gegebene und erneuerte Geſetz, daß der in Excommunication falle, welcher eine verbotene Schrift ohne Erlaubniß leſe, ganz in Vergeſſenheit gekommen zu ſein. Verboten ſind aber alle von Häretikern verfaßte und in dem Index ſtehende Bücher [2], ſo daß, nach der

---

1) Orat. 18.

2) Ich ſelbſt habe einmal von einem Profeſſor die Aeußerung gehört: der Index gehe uns nichts an, denn er gelte nur für Italien. Dem zur Antwort. Ein Biſchof von Malaca fragte in Rom an, ob der Index auch für die Katholiken Spaniens gelte und es wurde ihm der Beſcheid: Sacra Congregatio respondit ad 1) id non posse verti in dubium, cum decreta hujus Congregationis obligent universos Christianos. Wenn aber unſere Kirchenräthler bedenklich wähnen, der index habe das placetum regium nicht, ſo kann man über ſolchen Liberalismus höchſtens lachen. — Es ſei mir vergönnt, zur Geſchichte des Bücherverbots Einiges anzumerken. Daß die Kirche ein Recht dazu hat, unterliegt gar keinem Zweifel. Soll ſie über die reine Lehre wachen, ſo muß ſie auch die irrige als ſolche namhaft machen und verbieten dürfen. Von den Zeiten der Apoſtel an act. 19, 19. wurde es auch ſo gehalten. Apostolos prohibuisse initio fidelibus libros gentilium et falsorum prophetarum l. 1. c. 5. heißt es ſchon in den apoſtoliſchen Conſtitutionen. In den Canonen aber ſteht: si quis falso inscriptos impiorum libros tanquam sanctos in ecclesia publicat ad populi et cleri perniciem, deponatur. Vor Erfindung der Buchdruckerkunſt wurden ſie gewöhnlich verbrannt, wie dort in Epheſus. Dieſe Procedur verordnete ſchon die erſte allgemeine Kirchenverſammlung von Nicäa gegen die Schriften des Arius. Die epheſiniſche Kirchenverſammlung aber erließ an Theodoſius ein Synodalſchreiben, in welchem der Satz ſteht: vestram autem majestatem iterum atque iterum rogatam cupimus, ut universam illam (scil. Nestorii) doctrinam e sanctis ecclesiis submoveri, ejusdem libros ubique

Lehre aller früheren Moraliſten, über den die Excommunication verhängt iſt, welcher einen größeren Theil eines ſolchen Buches liest, wenn er weiß, daß es unter die verbotenen gehört.

Den erſten Rang unter jenen Büchern, deren Leſen beſonders die Frömmigkeit fördert, nimmt die heilige Schrift A. und N. Teſtaments ein, dieſer Brief des allmächtigen Gottes an ſeine Geſchöpfe, wie ſie Gregor der Große nennt. Erhaben in edelſter Einfalt, reich und gewaltig und freundlich; immer mehr gewährend, je mehr man von ihr empfing, wunderbar in ihrer Mannigfaltigkeit wie in ihrer Einheit, wunderbar und

---

locorum repertos jubeat flammis absumi. Da ſich zu Zeiten der Reformation dieſe Schriften in's Maſſenhafte vermehrten, befahl Carl V. zuerſt der Fakultät von Löwen ein Verzeichniß der irrigen Bücher zu verfaſſen, das anno 1546 veröffentlicht wurde. Da aber dieſer Catalog der höchſten Auktorität ermangelte und daſſelbe Verfahren auch für Italien wünſchenswerth ſchien, gab Paul IV. anno 1557 der Inquiſition denſelben Auftrag. Der Nachfolger Pauls, Pius IV., legte aber die ganze Angelegenheit in die Hände der Kirchenverſammlung von Trient nieder. cf. sess. 18. Die Kirchenverſammlung von Trient wählte einen Ausſchuß zur Beſorgung des Nöthigen, da derſelbe aber mit ſeiner Arbeit nicht zu Ende kam, gab ſie die Sache wieder an den Pabſt zurück und durch Clemens VIII. wurde das Inſtitut vollkommen organiſirt. Benedikt XIV. gab in der Constit. „sollicita et provida" Regeln über das Verfahren, von denen wir nur einige excerpiren wollen. Er ſchreibt der Congregation vor: ſie ſoll nicht von der Anſicht ausgehen, als ob ſie zum Verurtheilen da ſei, Fachgelehrte ſollen zugezogen werden, decet enim de artibus solos artifices judicare; von den Glaubensſätzen ſollen ſie Schulmeinungen wohl unterſcheiden; nicht einzelne Sätze herausreißen, ſondern nach dem Zuſammenhang und Geiſt des Ganzen urtheilen; einen zweideutigen Satz eines ſonſt guten Katholiken in bonam partem nehmen. Quotiescunque agatur de libro auctoris catholici, qui sit integrae famae et clari nominis vel ob alios editos libros, vel forte ob eum ipsum, qui in examine adducitur, et hunc quidem proscribi oporteat; prae oculis habeatur usu jamdiu recepta consuetudo prohibendi librum, adjecta clausula: *donec corrigatur*, seu *donec expurgetur*, si locum habere possit, nec grave quidpiam obstet, quominus in casu, de quo agitur, adhiberi valeat. Hac autem conditione proscriptioni adjecta, non statim edatur Decretum, sed suspensa illius publicatione, res antea cum auctore, vel quovis altero pro eo agente, et rogante, communicetur, atque ei, quid delendum, mutandum, corrigendumve fuerit, indicetur. Quod si nemo auctoris nomine compareat, vel ipse, aut alter pro eo agens, injunctam correctionem libri detrectet, congruo definito tempore Decretum edatur.

wahrhaft wie die Natur, ſäugt die heilige Schrift an mütterlichen Brüſten die Kinder frommer Einfalt; und an ihren Tiefen ſtaunt anbetend der Weiſe. Sie bietet ſich dar dem Umnachteten zur Leuchte, dem Irrenden zum Leitſtern, dem Wankenden zum Stabe, dem Trauernden zum Troſte, dem frommen Dulder zum Kelch des Heils, dem Kranken zur Arznei; uns allen zum Führer auf ſchmalem, gefährdetem Pfade zu den Hütten des ewigen Heils. Auf ihren Tiefen ſchwebt der ewige Geiſt, wie er ſchwebte ehemals auf den Waſſern der Schöpfung. Sie redet mit Völkern in Donnern des bebenden Sinai; ſie flüſtert der Seele holde Worte der Brautwerbung im Namen des Ewigen. Wer von den heiligen Schriften ſich entwöhnt, der entwöhnt ſich vom Leben der Seele; glücklich wenn er noch bei Zeiten inne wird, daß die Welt, ſei es mit ihren Lüſten, ſei es mit ihrer Weisheit, ihm nur Hülſen bot, bei denen der unſterbliche Geiſt verſchmachtet (Stollberg [1]). Der zweite Rang gebührt den Schriften der Kirchenväter und Heiligen; denn das ſtärkt und erhebt, erquickt und erfriſcht, zu ſehen, mit welchem Hunger und Durſt nach Gerechtigkeit dieſe Männer, die die überſchäumende Schlechtigkeit der alten Welt mit eigenen Augen ſahen, dem Lichte entgegeneilten. Jene Gebetbücher mögen leuchtend und wärmend auf uns wirken, die eine Liebe diktirte, welche die Fülle der Empfindung nicht mehr in ſich bergen und verſchließen konnte und nun dem Vulkane gleich in einem Gluthſtrom ſich ergoß. Und wir haben ſolche Bücher, aber es ſind weder Harfen noch Leiern, noch Glocken, noch Geigen der Andacht; dieſe Herbarien, in denen ſentimentale Leute die ausgetrockneten Blätter zierlicher Blümlein niederlegten. Nichts verwöhnt, beſonders junge Perſonen weiblichen Geſchlechts, mehr als dieſes Confekt, das den Magen verdirbt, daß er keine kräftige Nahrung mehr ertragen kann. Nicht der Geiſt jener keuſchen Charitas weht

1) Ueber das Bibelleſen in der Volksſprache verweiſe ich auf den ſchönen und lichtvollen Aufſatz des Herrn Prof. Welte in der Tübinger Quartalſchrift 1848. 1s Heft.

durch dieſe Bücher, die mild und doch voll Ernſt, demüthig und doch voll Hoheit von mildem Glanze umfloſſen über die Erde hinſchwebt, nein es iſt ſo oft die aus Fleiſch und Blut ſtammende Liebe, die man mit den Enblemen der Heiligkeit herausputzt.

Was die Art und Weiſe, wie man leſen ſoll, betrifft, ſo iſt beſonders der heiligen Schrift gegenüber große Ehrfurcht und Demuth erforderlich. Der hl. Carl Borromäus las ſie knieend, mit entblöstem Haupte, und glaubte dieſe göttlichen Bücher nicht genug ehren zu können. Daß dabei der Geiſt des beſſer Wiſſens und Machens gänzlich entfernt werden muß, verſteht ſich vor allem Andern. Sie verlacht, ſagt Auguſtin, die Stolzen in ihrer Höhe und hält in ihren Tiefen die Aufmerkſamen gefeſſelt. Sodann leſe man mit beſtändiger Anwendung auf ſich ſelbſt und ſuche das Geleſene ganz zu ſeinem Eigenthum zu machen, dadurch daß man über es nachdenkt einerſeits, und dadurch daß man es in das Leben überzuſetzen ſucht andererſeits. Non multa sed multum. Dieſes Naſchen und Nippen an Allem und Jeglichem mag unterhalten, erhalten (im doppelten Sinn als Empfangen und Bewahren) wird es nicht.

§. 192.

Von der Meditation oder Betrachtung.

Unter Meditation [1]) verſteht man das Nachdenken über überſinnliche Wahrheiten und Thatſachen, um dadurch in der

1) Mit der Betrachtung ſind jene mannigfaltigen, ſchnell vorübergehenden Gedanken nicht zu verwechſeln, durch die Alles, was unſerm Blick begegnet, auf Gott bezogen wird; die den Sternen wie den Blumen eine Sprache verleihen, und aus dieſer Sprache ein Gebet zu Gott bilden. Der Nutzen dieſer geflügelten Betrachtung und Gebete iſt nach dem Zeugniß des hl. Franz v. Sales ſo groß, daß ſie den Mangel aller anderer Arten zu beten erſetzt, und daß man, wenn ſie vernachläſſigt wird, kaum ein geeignetes Mittel findet, das dieſen Verluſt wieder gut machen kann. Ohne dieſe Uebung kann man die Pflichten des beſchaulichen Lebens nicht gut und die des thätigen nur ſehr ſchlecht erfüllen. Ohne ſie iſt die Ruhe nur Müſſiggang und die Thätigkeit nur Verwirrung und Zerſtreuung.

Liebe zu Gott, überhaupt im geiſtigen Leben, feſtſtehen und fortſchreiten zu können. Dadurch unterſcheidet ſich die Meditation weſentlich vom Studium der Theologie. Auch bei dieſem beſchäftigt ſich unſer Geiſt mit überſinnlichen Gegenſtänden, aber in der Abſicht, um ſie kennen zu lernen, nicht um ſie auf's Leben anzuwenden. Daß dieſes Letztere auch ſtattfinden kann, ſoll durchaus nicht beſtritten werden (man leſe nur die Schriften der Kirchenväter, um einzuſehen, daß man es auch nicht beſtreiten kann), ſo wenig als das Andere, daß durch die Meditation das Verſtändniß der betrachteten Wahrheit gegeben wird. Ja, ein oberflächliches, flüchtiges Leſen, ohne Vertiefung in das Geleſene, iſt, wie oben bemerkt, für den Geiſt werthlos. Ebenſo haben Vorſätze und Entſchlüſſe, die nicht aus einer klar erkannten Wahrheit hervorgehen, ſondern die Frucht eines ſchnell aufgeregten Gefühles ſind, keinen Halt, weil der feſte Grund fehlt, dem ſie entſproſſen. Aus dieſer Urſache wähle der Betrachtende einen klar ausgeſprochenen Glaubensſatz zum Thema ſeiner Meditation (daß Schulmeinungen, Anſichten ꝛc. nicht taugen, wird aus dem Geſagten klar ſein), der beſonders geeignet iſt, das Gefühl zu ergreifen und den Willen zu erfaſſen. Zugleich muß das Thema immer der Stufe angemeſſen ſein, auf welcher der Meditirende ſteht. Der tiefer Stehende wird ſich einen Gegenſtand wählen, der ihn beſonders von der Sünde abhält, z. B. die letzten Dinge, der höher Stehende einen Gegenſtand, der ihn mehr erleuchtet und mit Gott einigt. Ebenſo wird der Anfänger gut thun, einen mehr ſinnlich erfaßbaren Gegenſtand zu wählen. Das Leben, Leiden und Sterben Chriſti iſt die reichſte Fundgrube, weil er der Weg, die Wahrheit und das Leben iſt; ehe er zur Betrachtung der Allmacht, Barmherzigkeit ꝛc. Gottes ſchreiten wird. Hat der Betrachtende ſo ſich den Gegenſtand der Meditation Abends zuvor ausgeſucht, ſo rufe er ſich ihn immer wieder vor die Seele, ſo daß er mit dieſen Gedanken ſich zur Ruhe legt, die Seele wird ſich auch während des Schlafes damit beſchäftigen und ſo wörtlich in Erfüllung gehen, was

der Pſalmiſt ſagt 1, 2: „Im Geſetz des Herrn ruhet ſein Wille und er betrachtet es Tag und Nacht.“

Ehe man zur Betrachtung ſelbſt ſchreitet, verſetze man ſich in die Allgegenwart Gottes, was einfach durch Erweckung des Glaubens geſchehen kann, und zwar wiederhole man dieſes beſonders dann öfters, wenn Zerſtreuungen den Fortgang ſtören, ſo daß die Meditation nach dem Beiſpiele Davids Pſ. 18, 15 im Angeſichte Gottes vorgenommen wird. Am wirkſamſten geſchieht dieſes, wenn man ſich Gott ſelbſt als zuſchauend vergegenwärtigt, wenn man z. B. bei der Betrachtung des Leidens Chriſti ihn ſich ſo vorſtellt, wie er am Kreuze hängt, wie er gerade auf uns herabſieht und uns zuruft: ſiehe, ſo habe ich dich geliebt ꝛc.

Welche Vorſätze, Tugendübungen ꝛc. man aus der Betrachtung ziehen ſoll, darüber läßt ſich nicht viel ſagen. Mit Allgemeinheiten iſt da am wenigſten gedient. Ueber die Feindesliebe meditiren und im Allgemeinen den Vorſatz machen, ſeine Feinde zu lieben, führt zu Nichts. Einer beſtimmten Perſon gegenüber, gegen die wir eine Abneigung haben, die uns gekränkt hat, faſſe man den Vorſatz. Aeltere Theologen haben zwar auch hierüber Vorſchriften gegeben, meines Bedünkens unnöthig, denn wer auf die vorgeſchriebene Art mit Eifer und Anrufung der göttlichen Gnade voranſchreitet, wird zum Ziele kommen, während ein Gleichgültiger, trotz aller Regeln, gleichgültig und kalt bleiben wird.

Ueber den Schluß der Betrachtung (wie über ſie ſelbſt) gibt der hl. Franz von Sales, Philoth. V. 15, eine ſchöne Anleitung. Er rathet dieſelbe mit einem Gebet zu ſchließen, mahnt die Mittel im Einzelnen zu erwägen, wodurch wir dieſe Entſchlüſſe feſthalten können. Die hauptſächlichſten ſind ihm: häufige Uebung des Gebetes und guter Werke, der Empfang der Sakramente, die Sorge die Fehler zu verbeſſern, die man erkannt hat, die Gelegenheiten zur Sünde zu meiden, empfangene Ermahnungen treu zu befolgen, betheure endlich lebhaft und tauſendmal, daß

du in deinen Entſchlüſſen beharrlich ſein wolleſt. Biete dein Herz, als wenn du es gleichſam in den Händen hielteſt, Gott an, um es ihm ganz zu widmen und zu opfern. Sage, daß du es in ſeinen Händen laſſen, es niemals wieder zurücknehmen und in Allem und gänzlich ſeinem heiligen Willen folgen willſt. Bitte Gott, daß er dich gänzlich erneuere, daß er dich ſegne, und dieſe Erneuerung durch die Kraft ſeines Geiſtes erhalte. Rufe überdieß die heilige Jungfrau, deinen Schutzengel, die Heiligen an.

Von der Betrachtung dürfen wir nur allmählig zu Geſchäften und Unterhaltungen übergehen. Wir können ſonſt die Salbung der guten Entſchlüſſe auf einmal verlieren; denn unſere Seele muß von ihr in allen ihren Theilen ganz durchdrungen ſein, ohne daß es uns jedoch weder irgend eine heftige geiſtige, noch körperliche Anſtrengung koſtet.

Die vorzüglichſten Hinderniſſe der Betrachtung ſind die Zerſtreuung und Unfruchtbarkeit des Geiſtes und zweitens die Dürre und Trockenheit. In Beziehung auf das Erſtere beſtehen die Gegenmittel, wie ſchon angeführt, in der Vergegenwärtigung Gottes. „Wer im Gebet vor Gott zu ſtehen ſich vorſtellt, wird unbeweglich wie eine Säule ſtehen.“ Mit Vermeidung der Aengſtlichkeit beſtrebe man ſich den Geiſt im Geleiſe zu erhalten. Kommt die Zerſtreuung von nothwendigen Geſchäften (übrigens, wenn man ſie Gott zu lieb verrichtet, hat die Seele in dieſer Liebe immer einen Sammelplatz und wird ſich nie ſo zerſtreuen, wie wenn man ſein eigenes Ich zum Mittelpunkt macht) [1]) her, ſo gedenke man des hl. Bernhard, der beim Eingang in die Kirche ꝛc. zu ſagen pflegte, da ſollen nun alle Gedanken und

---

1) Ad tertium dicendum, quod amor Dei est congregativus, inquantum affectum hominis a multis ducit in unum; et ideo virtutes quae ex amore Dei causantur, connexionem habent. Sed amor sui disgregat affectum hominis in diversa, prout scilicet homo se amat appetendo sibi bona temporalia, quae sunt varia et diversa. Et ideo vitia et peccata, quae causantur ex amore sui, non sunt connexa. Thom. 1. 2. 73. a 1. ad 3. cf. Raymund de Sabunde l. c. c. 141.

Wünſche warten, bis er wieder zurückkomme, denn er müſſe jetzt mit Gott allein ſein.

Was die Dürre betrifft, in welcher in ihrer höchſten Steigerung „der Glaube, die Hoffnung, die Liebe ganz einſam, ohne Erwiederung und Genuß, ohne alles Licht, nackt und ausgeleert in der Wüſte der Prüfung ſtehen und mit unendlicher Marter allein von ſich ſelbſt leben" [1]), von dieſer Dürre, ſagt Franz Sales (Philoth. IV, 14), habe man zuerſt die Urſachen aufzuſuchen [2]). Sie liegen meiſtens in Eitelkeit, nachläßigem Gebrauch der Lieblichkeit und Wonne der göttlichen Liebe, Strafen für Sünden, Falſchheit und Doppelzüngigkeit in der Beicht, Freude an weltlichen Vergnügungen, verſchuldetem Verluſt der aus früheren Tröſtungen gezogenen Früchte. Man verſtopfe in dieſem Falle die Quelle, und der Zuſtand wird ein anderer werden. Iſt dieſe geiſtige Dürre und Troſtloſigkeit aber eine Folge göttlicher Prüfung und Führung, ſo können wir beten: Vater, iſt es möglich, ſo nimm dieſen Kelch von mir, fügen wir aber bei: doch nicht mein, ſondern dein Wille geſchehe. Unbeirrt durch dieſe Vorfälle gehe man ruhig ſeinen Weg und unterlaſſe darum keine fromme Uebung. Nicht um Tröſtungen zu erlangen dient man Gott, ſondern um ihm zu gefallen. Je größer aber der Widerſpruch iſt, den wir äußerlich oder innerlich bei Uebung guter Werke finden, deſto größer iſt das Verdienſt, das ſie vor Gott haben. Je geringer der eigene Vortheil iſt, den uns die Uebung der Tugenden verſchafft, in deſto höherem Grade glänzt die Reinheit der Liebe zu Gott in ihnen" [3]).

---

1) Kathar. Emmerich, bitteres Leiden ꝛc. S. 282. 6te Aufl.

2) Wir führen dieſe Worte, die die des hl. Johannes v. Kreuz, cf. §. 188, theils ergänzen, theils erläutern, theils ihnen auch widerſtreiten, abſichtlich an, ſtimmen aber, nach den Erfahrungen, die wir an Andern gemacht haben, in dem Differenzpunkte Johannes v. Kreuz bei.

3) Philothea l. c.

§. 193.

Vom Gebet im engern Sinn.

Nachdem vom Gebet im Allgemeinen die Rede war, beſchränken wir uns jetzt auf das im engern Sinn ſo genannte, wobei wir beſonders das Bittgebet im Auge haben.

1) Man theilt das Gebet gewöhnlich in das mündliche und innere ab. Begreiflicher Weiſe beſteht das wahre Gebet nicht in Worten, die der Mund ausſpricht, ſondern in der innern Andacht des Herzens. Das mündliche Gebet kann aber ſehr heilſam ſein zur Anfachung der innerlichen Andacht. So ſchreibt der hl. Auguſtin an Proba [1]), daß wir durch Worte und äußere Zeichen das heilige Verlangen vermehren und mehr anregen. Es iſt daher auch ganz am Platz ſich dieſer Gebetsweiſe zu bedienen, ſo lange ſie dieſen Erfolg hat. Wird aber der Geiſt dadurch zerſtreut, oder auf irgend eine Weiſe, z. B. Ermüdung, am Aufſchwung gehindert, ſo laſſe man von ihm ab. Der im innerlichen Gebete Geübte könnte demnach des mündlichen Gebetes ganz entbehren, denn wir ſehen vom öffentlichen, gemeinſamen Gottesdienſte ab, es kommt jedoch noch ein zweiter Grund in Betracht, wornach nicht nur die Seele, ſondern auch der Leib am Gebete Theil nehmen ſoll, um dadurch Zeugniß zu geben, daß der Menſch nach allen ſeinen Kräften Gott angehört. Nach dieſer Seite iſt das mündliche Gebet beſonders dann geeignet, wenn es als Bußwerk verrichtet wird. „Vergib alles Vergehen und nimm es zu gut, daß wir Opfer unſerer Lippen darbringen.“ Hoſea 14, 3. Endlich wird das innere Gebet, wie von ſelbſt, zum mündlichen, wenn das übermächtige Gefühl des Herzens, gleichſam auf den Leib überſtrömend, in Worte ausbricht, wie es bei Maria in ihrem Lobgeſang der Fall war [2]).

---

1) Epist. 130 (quomodo sit orandus Deus). Der ganze Brief iſt für die betreffende Materie ſehr inſtruktiv.

2) Thom. 2. 2. 83. 12.

2) Das erſte Erforderniß zu einem wahren Gebete, iſt die Aufmerkſamkeit. Wer ſeine Gedanken während des Gebetes freiwillig ausſchweifen läßt, wird nicht nur das, um was er bittet, nicht erlangen, ſondern begeht noch dazu eine Sünde, weil er dem Ausſpruch des hl. Baſilius zufolge Gottes ſpottet und ihn wider ſich aufreizt. Dieſes iſt der Fall, wenn die Zerſtreuung eine freiwillige iſt. Ganz anders verhält es ſich, wenn das Nachlaſſen der Aufmerkſamkeit Folge der menſchlichen Gebrechlichkeit iſt, denn der Menſch vermag ſich nicht lange in der Höhe zu erhalten. Darum ſagt auch derſelbe Baſilius: „Wenn du von der Sünde geſchwächt nicht aufmerkſam genug beten kannſt, ſo ſammle dich, ſo gut wie möglich, und Gott wird dir verzeihen, weil du nicht aus Nachläßigkeit, ſondern aus Gebrechlichkeit nicht ſo vor ihm ſtehſt, wie du ſollteſt." Es wird auch nicht gefordert, daß die Aufmerkſamkeit während des ganzen Gebetes anhalte, da die Kraft der anfangs gemachten guten Meinung (vis primae intentionis), mit der ſich Jemand zum Gebet anſchickt, das ganze Gebet verdienſtlich macht. Th. 2, 2. 83. 13. Fehlt aber dieſe Richtung der Seele auf Gott hin ſchon im Anfang des Gebetes, ſo iſt es weder verdienſtlich, noch wird es erhört werden. Beim mündlichen Gebet hat man nach demſelben Kirchenlehrer eine dreifache Aufmerkſamkeit anzuwenden. Einmal hat man ſie dahin zu richten, daß man die Worte nicht falſch ausſpricht, zum zweiten ſoll man auf den Sinn der Worte achten [1]). Endlich iſt jene Aufmerkſamkeit

---

1) Daß man immer auf den Sinn der mündlich ausgeſprochenen Worte achte, iſt nicht nöthig. Wer z. B. den Roſenkranz betet, wird gut thun, je während des betreffenden Geſätzleins das Geheimniß zu betrachten. Der Geiſt verweile beſchauend bei dem, „der für uns Blut geſchwitzt hat," während der Mund die Ave Maria betet. Man meint zwar, der Roſenkranz führe zum Gebetsmechanismus, das kann ich aber durchaus nicht glauben, vielmehr meine ich, daß er, beſonders den Bauersmann, wie kein anderes Gebet, zur innern Betrachtung zu führen geeignet iſt. Die zehn Ave Maria lange Zeit iſt nicht zu kurz und nicht zu lang, um während derſelben ein Geheimniß zu betrachten. Die 3 Roſenkränze aber umfaſſen das ganze Leben Chriſti, ſo daß die Seele an

nöthig, welche auf den Endzweck des Gebetes, Gott, geht und auf den Gegenſtand, um den man bittet. Dieſes letzte und hauptſächlichſte Erforderniß können auch ſolche haben, die den Wortſinn nicht verſtehen, und zuweilen iſt dieſe Aufmerkſamkeit ſo groß, daß ſie die Seele ſo zu Gott hin- und in Gott hineinführt, daß ſie aller andern Dinge uneingedenk iſt. Der Mund mag die ihm geläufigen oder unverſtändlichen Worte ausſprechen, die Seele ruht indeſſen in Gott und genießt ihn.

Nahe verwandt mit dieſer Eigenſchaft des Gebetes iſt die Beantwortung der Frage über die Dauer des Gebetes. Das Verlangen nach, die Liebe zu Gott, aus welchem das Gebet hervorquillt, die ſoll als andauernde Gemüthsſtimmung immer vorhanden ſein. Alles ſollen wir zur Ehre Gottes thun, I. Cor. 10, 31. Das Gebet ſelbſt aber, an ſich betrachtet, kann nicht immer fortwähren [1]). Wir beten daher zu gewiſſen Zeiten, um uns dadurch ſelbſt zu mahnen, wie ſehr wir in dieſem Verlangen voranſchreiten ſollen und um uns mehr und mehr zur Liebe zu entflammen. Das Gebet ſoll demnach ſo lange anhalten, als es zur Entflammung des innerlichen Verlangens dienlich iſt.

---

ihrer Hand das Geheimniß unſerer Erlöſung begleiten kann von der Empfängniß Jeſu bis zur Verwirklichung derſelben in der Krönung Marien's. Hirſcher hat ſich in neueſter Zeit ſehr mißliebig gegen ihn ausgeſprochen; ſagt er: der Roſenkranz ſei an ſich ein gutes Gebet, könne aber zum Mechanismus herabgewürdigt werden, ſo beweist das zu viel gegen ihn und darum nichts. Denn welcher gute Gebrauch wäre des Mißbrauchs nicht fähig? Sagt er aber, der Roſenkranz ſei an ſich unbrauchbar und ſeinem Weſen nach zum Mechanismus führend, ſo iſt es nicht erklärlich, warum ihn die Kirche ſeit 500 Jahren ſo eindringlich empfohlen hat. Es iſt nicht anzunehmen, daß die vom heiligen Geiſt geleitete Kirche ein an ſich ſchädliches Gebet empfehle und fördere. Beruft ſich Hirſcher auf fromme Männer gegen ihn, ſo berufe ich mich auf die Kirche für ihn.

1) Absit enim ab oratione multa locutio, sed non desit multa precatio, si fervens perseverat intentio. Nam multum loqui, est in orando rem necessariam superfluis agere verbis. Multum autem precari est ad eum, quem precamur, diuturna et pia cordis excitatione pulsare. Nam plerumque hoc negotium plus gemitibus quam sermonibus agitur, plus fletu quam affatu. Aug. epist. 130, c. 20.

Wird dieſes Maaß überſchritten, ſo daß die zu lange Dauer Ueberdruß macht, ſo iſt es nicht länger fortzuſetzen. Deßwegen ſagt Auguſtin: die Brüder in Egypten ſollen zwar häufige, aber nur ſehr kurze und geflügelte Gebete verrichten, damit jene ſorgfältige Aufmerkſamkeit, die dem Betenden ſo nothwendig iſt, nicht ſchwinde und abgeſtumpft werde. Und durch dieſes zeigen ſie auch hinlänglich, daß die Aufmerkſamkeit nicht erdrückt werden ſoll, wenn ſie nimmer ausdauern kann, wie ſie andererſeits nicht ſchnell abgebrochen werden ſoll, wenn ſie anhält" [1]).

Ferner ſollen wir im Namen Jeſu und voll Zuverſicht bitten. Wenn die Zuverſicht fehlt, wer von Zweifel hin- und hergetrieben wird, der bilde ſich nicht ein, vom Herrn etwas zu erhalten, Jak. 1, 6. Daß trotz deſſen Demuth 2) eine Haupteigenſchaft des Beters ſein muß, weil nur das Gebet des Demüthigen die Wolken durchdringt, ſteht ausdrücklich im Buch eccles. 35, 21. Im Namen Jeſu bitten heißt aber in Kraft der Verdienſte Chriſti, in Vereinigung mit ſeinem Gebete, unſere Bitten Gott vortragen. Wie er uns Alle in ſeinem Gebete umfaßte und trug, ſo ſollen wir Alle in ihm und durch ihn unſer Gebet zu ſeinem Vater richten. Durch ihn können wir uns dem Throne Gottes nahen und durch ihn werden wir Gnade und Barmherzigkeit erlangen. „Blicke hin o gütigſter Vater auf deinen gütigſten Sohn, der

---

1) Aug. l. c.

2) Die heilige Thereſia ſpricht ſich eindringlich über jene falſche Demuth aus, die da glaubt, ſie dürfe wegen ihrer Sündhaftigkeit nicht beten. Der böſe Feind focht mich mit den Vorrückungen an: ich ſollte nach keiner ſo großen Freundſchaft und Vertraulichkeit mit dem ſtreben, wider welchen ich eine ſo offene Feindſchaft bewies... Welche hoffärtige Demuth erweckte der böſe Feind in mir! Ich ſollte mich abſondern von der Säule, und mich nicht mehr ſtützen auf den Stab, der mich von einem ſchweren Falle aufrecht halten muß! Ich meine, es ſei mir nie etwas ſchädlicher geweſen, als dieſe Finte, welche mir der böſe Feind unter dem Scheine der Demuth eingegeben hat. Er ſtellte mir Gedanken vor, wie ich, die nach ſo vielen Gnaden noch ſo Boshafte, es wagen dürfte, mich in's Gebet zu begeben? Ihr Leben c. 14.

für uns ſo Furchtbares erduldet. Siehe, wer duldet und gedenke für wen er duldet. Blicke hin, mildeſter Schöpfer, und erbarme dich über die Schwachheit des gebrechlichen Geſchöpfes. Blicke hin auf das Leiden und den Tod des Erlöſers und erlaſſe dem Erlösten die Schuld. Blicke hin auf die Strafen des Gottmenſchen und lindere die Noth des geſchaffenen Menſchen. Blicke hin, Gütiger, auf den, welchen du gezeugt haſt als Sohn, und welchen du erlöſet haſt, als Knecht. Blicke hin auf den Schöpfer und verwirf das Geſchöpf nicht. Blicke hin auf den Sohn, in ihm ſei gnädig dem Knecht; ſiehe das Geheimniß des Fleiſches (der Fleiſchwerdung) und vergib die Schuld des Fleiſches. So oft ſich dir die Wunden deines Sohnes darbieten, mögen ſich verbergen, ich bitte dich, meine Sünden.“ (Auguſtinus I. Medit. c. 6. das heißt im Namen Jeſu beten.)

3) Man hat mannigfache Bedenken gegen das Bittgebet vorgebracht, von denen wir einige der hauptſächlichſten anführen wollen. Der erſte Einwurf iſt: warum man Gott bitte, da er ja unſere Bedürfniſſe als der Allwiſſende kenne? Allerdings braucht man nicht zu bitten, um Gott mit unſern Anliegen bekannt zu machen, er kennt ſie wohl. Aber wir kennen unſere Hülfsbedürftigkeit nicht immer, uns fehlt oft die Einſicht, daß Gott allein helfen kann. Das Bittgebet iſt daher für eine beſtändige Erinnerung an unſere Schwachheit und Gottes Macht, eine Erinnerung, die nicht unnöthig iſt, und darum bitten wir. Von einer etwas andern Seite faßt Dionyſius dieſen Gegenſtand. „Wir müſſen uns, das iſt ſeine Forderung, zuerſt mit Gebeten der Dreieinigkeit als der Urquelle des Guten nahen. Denn ſie iſt zwar bei Allem, aber nicht Alles bei ihr. Denn wenn wir ſie anrufen mit allheiligen Gebeten und unbeflecktem Geiſte, und mit einem zur göttlichen Vereinigung bereiteten Gemüthe, dann ſind auch wir bei ihr. Denn ſie iſt nicht im Raume, daß ſie von irgend etwas entfernt ſein könnte, oder von einem zum andern über-

ginge; ja, wenn man ſagt, ſie ſei in allen Seienden, ſo reicht das noch nicht an ihre Unendlichkeit, welche über Allem iſt und Alles umfaßt. Wir ſtreben durch unſere Gebete zu dem höheren Anblicke göttlicher und guter Strahlen; wie wenn eine vielbeleuchtende Kette an der himmliſchen Höhe befeſtigt bis auf uns ſich niederließe und wir mit vorwärts geſtreckten wechſelnden Händen immer darnach griffen, und ſie zu uns herzuziehen meinten, in Wahrheit aber ſie nicht zu uns herabbrächten, die bald höher bald niedriger uns nahe iſt; ſondern wir ſelbſt würden zu dem höheren Schimmer viel leuchtender Strahlen aufgeführt. Oder wenn wir, im Schiffe fahrend, nach den Tauen griffen, welche von einem Felſen uns zugereicht würden, damit wir nach ihnen langten, ſo zögen wir nicht den Felſen zu uns her, ſondern in der That zögen wir uns und das Schiff zum Felſen; oder wie wenn Einer auf dem Schiffe ſtehend nach dem Felſen im Meer mit dem Fuß ſtoßt, ſo wird das keine Wirkung auf den feſt ſtehenden unbewegten Felſen haben, ſondern ſich ſelbſt wird er vom Felſen entfernen, und je mehr er nach demſelben ſtoßen wird, deſto weiter wird er ſich von demſelben wegdrängen. Deßhalb iſt vor Allem, beſonders in der Theologie, nöthig, mit Gebet anzufangen, nicht um die überall und nirgends gegenwärtige Kraft herzuziehen, ſondern um durch die Erinnerungen an Gott und die an ihn gerichteten Anrufungen uns ihm ſelbſt in die Hände zu geben und uns mit ihm zu vereinigen. de divin. nom. c. 3. §. 1.

„Wenn Gott der Gütige iſt, wird er geben, ohne unſer Gebet zuvor abzuwarten.“ Das iſt auch der Fall, er gibt Vieles, um das der Menſch gar nicht bittet. Wenn er aber um Einiges gebeten ſein will, ſo iſt das zu unſerem Vortheil, damit wir nemlich auf dieſe Weiſe das Vertrauen erhalten, uns zu Gott zu flüchten, und daß wir ihn als den Urheber aller Güter erkennen. Darum ſagt auch Chryſoſtomus: betrachte, welches Glück dir gegönnt, welche Ehre dir verliehen

iſt; im Gebete mit Gott zu verkehren, mit Chriſtus dich unterreden zu dürfen; wünſchen zu dürfen, was du möchteſt, begehren zu dürfen, was du verlangſt.

„Der Wille Gottes iſt unwandelbar, er wird darum auch durch keine Bitte umgeſtimmt.“ Allein die göttliche Vorſehung hat nicht nur feſtgeſetzt was geſchehen ſoll, ſondern auch aus welchen Urſachen und in welcher Ordnung es geſchehen ſoll. Unter dieſen Urſachen ſind auch menſchliche Handlungen, deßwegen muß der Menſch thätig ſein, nicht um dadurch das von Gott Geordnete anders zu ordnen, ſondern um dadurch das von Gott Gewollte zu verwirklichen. Gerade ſo verhält es ſich mit dem Gebete. Nicht deßwegen bitten wir, um das von Gott Geordnete abzuändern, ſondern um das zu erlangen, was Gott, als durch das Gebet zu erlangen, geordnet hat, damit nemlich die Menſchen durch Bitten das erlangen möchten, was ihnen der allmächtige Gott von Ewigkeit her zu geben beſchloſſen hat [1]. Wir bitten alſo nicht um den göttlichen Willen umzuſtimmen, ſondern um das zu erhalten, was Gott dem Gebet zu ertheilen von Anbeginn beſchloſſen hat.

§. 194.

Stufen des Gebetes.

Die heilige Thereſia beſchreibt die Stufen des Gebetes in einem Bilde, in dem ihr der Anfänger (incipientes, Gerechtfertigte) mit Bearbeitung eines unfruchtbaren Gartens

---

1) Thom. 2. 2. 83. 2. Ganz allgemein ſpricht Thomas dieſen Satz ſo aus: Sicut igitur a Deo sic providentur naturales effectus, ut etiam causae naturales ad illos naturales effectus ordinentur, sine quibus illi effectus non provenirent; ita praedestinatur a Deo salus alicujus, ut etiam sub ordine praedestinationis cadat quidquid hominem promovet in salutem; vel orationes propriae, vel aliorum, vel alia bona, vel quidquid hujusmodi sine quibus aliquis salutem non consequitur. Thom. 1. 23. a 8. cf. Clemens Alex. strom. l. 7. c. 7. beſonders S. 333. Möhler hat das betreffende Lehrſtück in's Kurze gezogen in ſeine Patrologie aufgenommen. S. 477.

beſchäftigt erſcheint. Das Begießen des Gartens geſchieht durch das Gebet. Dieſes kann aber meines Erachtens auf vierfache Weiſe geſchehen: entweder ſchöpft man Waſſer aus einem Brunnen, und das geſchieht mit großer Mühe, oder man gewinnt es durch ein Zugrad, woran viele Waſſereimer ſind; und ſo habe ich ſchon ſelbſt zuweilen Waſſer geſchöpft, wie es auch mit geringerer Mühe und mit größerem Waſſervorrathe geſchieht; oder man leitet das Waſſer aus einem Bache oder Fluſſe dahin, und ſo iſt das Gießen leichter für den Gärtner; oder es geſchieht durch einen reichlichen milden Regen, wo ihn der Herr ſelbſt begießt, ohne daß wir dabei Mühe haben, und dieſe Weiſe iſt ohne Vergleich beſſer als die vorgemeldeten. Wendet man nun das vierfache Waſſer auf das Gebet an, ſo wird, wie mich däucht, etwas von den vier Stufen des Gebetes, auf welche der Herr meine Seele einige Mal geſtellt hat, paſſend erklärt werden können.

1) Von denen, welche erſt anfangen das Gebet zu üben, kann man ſagen, daß ſie denen gleich ſeien, die das Waſſer mit Anſtrengung der Arme aus dem Brunnen ſchöpfen; und das geſchieht mit großer Mühe von ihrer Seite. Sie müſſen ſich große Gewalt anthun, ihre Sinne einzuſammeln; denn weil dieſe gewohnt ſind, zerſtreut umherzuſchweifen, ſo kommt ihnen die Arbeit ſehr hart an; folglich müſſen ſie ſich nach und nach davon abgewöhnen und gar Nichts ſehen und hören wollen. In der Stunde des Gebetes müſſen ſie dieſes wirklich vollziehen; müſſen der Einſamkeit ſich immer mehr ergeben und in ſolcher Abſonderung ihr voriges Leben bedenken. Zwar müſſen Alle, ſowohl die Erſten als die Letzten, dieſes recht oft thun, jedoch der Eine mehr als der Andere. Die Seele ſoll ſich ſodann einbilden, daß ſie vor Chriſtus dem Herrn gegenwärtig ſei; ſie kann ſich in ſeine heilige Menſchheit verlieben, ſtets mit ihm wandeln, mit ihm reden, ihm ihre Bedürfniſſe vortragen, ihre Widerwärtigkeiten klagen, und wenn es ihr wohl geht, ſich mit ihm freuen. Dieſe Weiſe,

in der Geſellſchaft des Herrn ſtets zu wandeln, iſt bei jeder Gebetsſtufe nützlich; ſie iſt ein ſicheres Mittel, auf der erſten Stufe eine feſte Haltung zu gewinnen und in kurzer Zeit zur andern hinüber zu gehen; bei den folgenden Stufen aber dient ſie dazu, daß man vor den Gefahren, welche der böſe Feind in den Weg ſtellen kann, ſicher wandle.

Dieſes nun iſt das, was wir zu thun vermögen: wer von hier weiter fortſchreiten und den Geiſt zum Verkoſten der Süßigkeiten, die ihm nicht gegeben werden, erheben wollte, der würde, meines Erachtens, das Eine mit dem Andern verſcherzen; denn das iſt eine übernatürliche Sache, und wenn die Thätigkeit des Verſtandes erſchöpft iſt, ſo bleibt die Seele in großer Trockenheit verlaſſen. Dieſes ganze Gebäude gründet ſich auf Demuth: mithin muß man auch, je mehr man ſich Gott nähert, deſto mehr in dieſer Tugend zunehmen, wo nicht, ſo iſt Alles verloren. Entſchieden iſt es eine Art Hochmuth, wenn wir uns ſelbſt zu höheren Dingen erſchwingen wollen, da Gott noch mehr als zu viel thut, wenn er uns, die wir ſo elend ſind, näher zu ſich kommen läßt. Man darf indeſſen das Geſagte nicht ſo verſtehen, als dürfe man ſich nicht emporſchwingen mit den Gedanken, um über hohe, himmliſche Dinge, über Gott, über ſeine erhabene Weisheit und über die großen Dinge in dem Himmel Betrachtungen anzuſtellen. Nur das ſage ich wiederholt: es liegt viel daran, daß man den Geiſt nicht erhebe, wenn der Herr ihn nicht emporhebt; und ſobald dieſes geſchieht, kann man es leicht wahrnehmen. Der voreilige Aufſchwung iſt für weibliche Perſonen noch ſchlimmer; denn der böſe Feind könnte eine Verblendung einmiſchen.

2) Die zweite Stufe des Gebetes nennt man das Gebet der Ruhe. Hier iſt es, wo die Seele ſich zu ſammeln beginnt und ſchon etwas Uebernatürliches berührt; denn von ſich ſelbſt kann ſie dazu nicht gelangen, wenn ſie ſich auch noch ſo ſehr anſtrengt. Zwar ſcheint es, ſie habe ſich eine Weile in der Umtreibung des Rades — in Uebung des Ver-

ſtandes — bemüht und die Röhren gefüllt; indeſſen ſteht doch das Waſſer hier ſchon höher, folglich wird auch viel weniger gearbeitet, als da man aus dem Brunnen ſchöpfen mußte. Ich ſage, das Waſſer ſei hier näher, weil die Gnade ſich hier der Seele ſchon klarer zu erkennen gibt.

Dies iſt nichts Anderes, als eine gewiſſe Einſammlung der Seelenkräfte, damit die Seele mit größerer Wonne von dem Troſte Genuß habe; jedoch verlieren ſich die gemeldeten Kräfte nicht und entſchlafen nicht: der Wille allein wirkt hier ſo, daß er gefangen wird, ohne zu wiſſen wie. Er gibt ſich blos darein, daß Gott ihn ſo gefangen nehme und fühlt, daß er ein Gefangener deſſen ſei, den er liebt. O Jeſus, mein Heiland! wie viel thut deine Liebe! denn ſie hält die unſere ſo gebunden, daß ſie es ihr nicht frei läßt, zu ſelbiger Zeit etwas Anderes zu lieben, als dich allein! das Waſſer der großen Güter und Gnaden, welche der Herr hier ſpendet, befördert das Wachsthum der Tugend unvergleichlich mehr, als in der vorigen Gebetsweiſe; denn die Seele hebt ſich nun allmählig aus ihrem Elende empor und es wird ihr etwas Weniges von den Genüſſen in der Glorie zu erkennen gegeben.

Die Ruhe und Sammlung der Seele ſpürt man hauptſächlich an der Befriedigung der Seelenkräfte, die in überaus großer, ſtiller Freude mit dieſer Wonne verbunden iſt. Was aber die Seele zur Zeit dieſer Ruhe thun ſoll, iſt nicht mehr, als daß ſie ſich ſanft und ohne Geräuſch eingeſammelt halte. Der Wille lerne daher zu ſelbiger Zeit gütlich und weiſe verſtehen, daß man mit Gott durch Gewalt nicht vertraulich handle, und daß die andrängenden Gedanken nur große Stücke Holz ſeien, die auf dieſes Flämmchen unbeſcheiden gelegt werden und geeignet ſind, daſſelbe auszulöſchen. Der Wille erkenne doch dieſes und ſage demüthig: Herr, was kann ich doch hier thun? wie reimt ſich eine arme Magd zu einem ſolchen Herrn, die Erde zum Himmel? oder andere dergleichen liebeathmenden Worte, die ſich hieher eignen. Wenn Gottes

Geiſt da iſt, ſo bedarf es nicht viel Nachforſchens und Erinnerns, auf daß Demuth und Scham über unſere Sünden in uns erweckt werde: der Herr ſelbſt verleihet ſie ſchon auf eine weit andere Weiſe, als wir ſie mit unſern ſchlechten Betrachtungen zuwege bringen könnten; denn dieſe ſind im Vergleiche mit der ächten Demuth und mit dem Lichte, welches der Herr hier eingibt, ſämmtlich für Nichts zu rechnen. Das Licht Gottes beſchämt einen ſo, daß man vor Scham vergehen möchte. Die Erkenntniß, daß wir von uns ſelbſt nichts Gutes haben, zeichnet ſich, wenn Gott dieſelbe gibt, vor Allen aus. Je größer die Gnaden ſind, deſto größer iſt die Erkenntniß; ſie erregt ein großes Verlangen, in dem Gebete weiter fortzuſchreiten und daſſelbe wegen keiner Mühe und Arbeit, die vorfallen könnte, aufzugeben. Sie macht den Menſchen zu Allem bereitwillig, begründet eine demüthige, mit Furcht gepaarte Sicherheit, die ewige Seligkeit zu erlangen, vertreibt unverzüglich die knechtiſche Furcht aus der Seele und bringt die kindliche Furcht zu immer größerem Wachsthum. Eine ſolche Seele ſpürt, daß in ihr eine Liebe gegen Gott, die gar nicht eigennützig iſt, ſich erhebe; ſie verlangt nach der Einſamkeit, auf daß ſie mehr Raum gewinne, dieſes Gut ungeſtört zu genießen.

3) Auf der dritten Stufe will der Herr dem Gärtner ſo helfen, daß er gleichſam ſelbſt Gärtner wird und Alles ſelbſt verrichtet. Da tritt ſo zu ſagen ein Schlaf der Seelenkräfte ein, welche ſich zwar nicht gänzlich verlieren, aber auch nicht verſtehen was ſie thun. Die Wonne, Lieblichkeit und Ergötzung iſt unvergleichlich größer als in dem vorhergehenden Zuſtande und kommt daher, weil der Seele das Waſſer der Gnaden ſchon bis an den Mund reicht, ſie kann nur nicht weiter gehen und weiß nicht, wie ſie das thun ſoll. So möchte ſie auch nicht gerne zurück, weil ſie einer ſehr großen Herrlichkeit genießt. Es iſt ihr wie einem Sterbenden, der die geweihte Kerze ſchon in der Hand hat und dem wenig mehr fehlt, des

gewünſchten Todes zu ſterben. In dieſer Todesangſt genießt ſie einer Luſt und eines Troſtes, der mit Worten nicht ausgeſprochen werden kann. Dieß kommt mir nicht anders vor, als wie ein faſt gänzliches Abſterben an Allem, was in der Welt iſt und als wie ein Genuß Gottes. Ich kann es nicht mit andern Worten vortragen und erklären. Die Seele weiß alsdann auch nicht, was ſie thun ſoll; denn ſie weiß ſelbſt nicht, ob ſie rede oder ſchweige, ob ſie lache oder weine. Es iſt eben eine glorreiche Verrücktheit, eine himmliſche Thorheit, wo man die ächte Weisheit lernt und eine unbeſchreiblich ſüße, ergötzliche Weiſe, Gottes zu genießen in der Seele.

Die Seelenkräfte ſind hier zu nichts fähig, als ſich mit Gott zu beſchäftigen und es darf ſich gleichſam keine regen. So können wir auch nicht machen, daß ſie ſich bewegen, wenn wir uns nicht mit Fleiß von der Wirkung Gottes abwenden wollen; obſchon ich meine, daß auch dieſes da nicht wohl geſchehen könne. Wenn Gott der Seele ein ſo hohes Gut verleiht, ſo kann ſie das Gemeldete ſämmtlich wohl thun und noch weit mehr; denn das ſind die Wirkungen deſſelben. Ich bemerke jedoch, daß ſie es ohne alle Bemühung des Verſtandes thue; denn dieſer ſteht, wie mich däucht, blos voll Verwunderung da, indem er ſieht, wie der Herr die Stelle des Gärtners ſo gut vertritt und demſelben nicht zuläßt, daß er ſich im Geringſten bemühe. Der Herr will, der Gärtner ſoll nun allmählig den Duft der Blumen riechen. Der Herr, als der vortrefflichſte Gärtner und ſelbſt der Schöpfer des Waſſers, gibt durch eine einzige ſolche Heimſuchung, wenn ſie auch nicht lange dauert, Waſſer ohne Maaß. Was die arme Seele mit aller Mühe und Arbeit, mit aller Anſtrengung des Verſtandes vielleicht nicht erhalten konnte, das bringt der himmliſche Gärtner in einem Augenblicke zu Stande; er macht, daß die Früchte wachſen und reif werden; und nun kann die Seele, weil es dem Herrn ſo gefällig iſt, ſich von ihrem Garten nähren. Aber der Herr gibt ihr noch nicht die Erlaubniß,

dieſe Früchte Andern auszutheilen; ſie muß zuvor ſelbſt viel davon eſſen, daß ſie erſtarke. Nicht blos hin und wieder darf ſie davon gekoſtet haben; nicht ohne eigenen Gewinn und bevor ſie die Frucht dem, der ſie ſpendete, bezahlt hat, ſoll ſie Andere retten und ihnen auf ihre Unkoſten zu eſſen reichen, denn ſonſt könnte ſie etwa ſelbſt Hungers ſterben.

Dieſe Gebetsweiſe iſt ohne Zweifel eine Vereinigung der ganzen Seele mit Gott; ſcheint mit dem Gebete der Ruhe zwar eins zu ſein, iſt aber doch zum Theil davon verſchieden; denn dort möchte die Seele, ſo lang ſie mit Maria einer ſo heiligen Muße und Ruhe genießt, ſich gar nicht rühren oder bewegen; in dieſen Gebete aber kann ſie zugleich Martha ſein. Sie übt ſich alſo gleichſam im thätigen und beſchaulichen Leben zugleich, kann Werke der brüderlichen Liebe und ſtandesgemäße Geſchäfte verrichten, auch dabei leſen; obwohl ſolche Perſonen ihrer ſelbſt nicht ganz mächtig ſind und wohl merken, daß der beſte Theil ihrer Seele anderswo ſei. Es iſt eben, als wenn wir mit Jemanden redeten und inzwiſchen redete uns ein Anderer von einer andern Seite an; denn da würden wir weder auf dieſen, noch auf jenen recht acht haben können. Bei Allem, was ich von dieſem letzten fließenden Waſſer gemeldet habe, iſt die Glorie und Ruhe der Seele ſehr groß; der Leib wird merkbar dieſer Freude und Wonne theilhaftig, und die Tugenden wachſen ſtark heran.

4) Der Herr gebe mir Gnade, um von dem vierten Waſſer etwas zu ſagen! Seine Gnade und Hülfe iſt hier noch mehr als in dem vorigen nothwendig; denn dort hat die Seele noch Empfindung und iſt noch nicht ganz geſtorben. Aber hier gibt es gar keine Empfindung, ſondern Alles iſt lauter Genuß, ohne daß man verſteht weſſen man genießt.

Während die Seele Gott ſuchet, empfindet ſie mit ungemeiner Wonne, daß ſie gleichſam zerfließe. Ihre Sinne leiſten ihr wenig Dienſte, ja ſie ſind ihr vielmehr ſchädlich; denn ſie hindern ſie, daß ſie nicht ganz nach ihrem Gefallen in Ruhe

bleiben kann. Sie bemüht ſich vergebens zu reden, denn ſie weiß kein Wort gehörig vorzubringen, und wenn ſie es auch wüßte, ſo hat ſie zum Ausſprechen keine Kräfte; denn die geſammte äußere Stärke verliert und die innere mehrt ſich, auf daß die Seele ihre Glorie um ſo beſſer genießen könne. Die Wonne, welche man dabei empfindet, iſt, wie leicht zu ſchließen, ungemein groß. Zwar geht es, wie es wenigſtens mir geſchehen, anfänglich in ſo kurzer Zeit vorüber, daß man es, wenn es wenig andauert, nicht an den genannten äußern Zeichen und auch nicht an dem Unvermögen der äußern Sinne ſo genau unterſcheiden kann; aber aus der Menge, aus dem Ueberfluſſe der Gnaden verſteht man gut, daß die Klarheit der Sonne, welche geſchienen hat, groß geweſen ſein müſſe, weil die Seele ſo ſchmolz.

Wir möchten nun auch von dem Innerlichen, was die Seele hier empfindet, reden. Wer es vermag, der thue es, denn man kann es nicht verſtehen und noch viel weniger ausſprechen. Als ich dieſes nach der heiligen Communion, wo ich mich in dieſem Gebete befunden hatte, ſchreiben wollte, dachte ich bei mir ſelbſt, was doch die Seele zur ſelbigen Zeit thue? da ſagte mir der Herr: Tochter! die Seele vernichtiget ſich ſelbſt und vergeht, damit ſie beſſer in mich eindringe; ſie iſt es nicht mehr, die da lebt, ſondern ich bin es; und weil ſie das, was ſie verſteht, nicht begreifen kann, ſo verſteht ſie ohne zu verſtehen. Wer dieſes gekoſtet hat, dem wird es einigermaßen einleuchten; denn es kann nicht klarer geſagt werden, weil Alles, was hier vorgeht, ſo dunkel iſt. Ich werde blos ſagen dürfen, die Seele befinde ſich recht nahe bei Gott, und davon bleibt in ihr eine ſolche Gewißheit, daß ſie es dadurch glauben muß.

Anfangs wußte ich nicht, daß Gott in allen Dingen ſei, und weil er mir ſo nahe ſchien, ſo hielt ich es für unmöglich, an ſeine Gegenwart nicht zu glauben: denn dies, daß ich ſeine Gegenwart verſtanden habe, leuchtete mir klar ein. Ungelehrte

ſagten mir, der Herr ſei blos durch ſeine Gnade gegenwärtig; aber ich konnte es nicht glauben; denn, wie geſagt, mir ſchien, Er ſelbſt wäre gegenwärtig: daher ſchwebte ich in Aengſten. Ein ſehr gelehrter Mann aus dem Orden des glorwürdigen heiligen Dominikus benahm mir den Zweifel und ſagte: Gott ſei wahrhaft gegenwärtig, habe mit uns Gemeinſchaft und theile ſich uns mit. Dies hat mich ſehr getröſtet.

Von dieſem Vereinigungsgebete bleibt die Seele ſo erweicht, daß ſie gleichſam zerfließen und ſich ſelbſt vernichten möchte, nicht vor Schmerzen, ſondern vor ſüßen Zähren, mit denen ſie ſich unbemerkt begoſſen fühlt; denn ſie weiß nicht, wenn oder wie ſie die Zähren vergoſſen habe; jedoch macht es mir eine große Freude, zu ſehen, daß die Gewalt des Feuers mit einem Waſſer, welches die Gluth vermehrt, gedämpft ſei. Die Seele bleibt davon ungemein beherzt und muthvoll. Wenn man ſie in ſelbigem Augenblicke wegen Gottes zu Stücken hauen wollte, ſo würde ihr das ein großer Troſt ſein. Da geſchehen die muthigſten Verſprechungen und heldenmäßige Vorſätze; da ſteigen die lebhafteſten Begierden auf; da wird der Abſcheu gegen die Welt recht groß; da fängt man an, ihre Eitelkeit ſehr klar zu erkennen; und dieß Alles geſchieht mit weit größerem Nutzen, und auf erhabenere Weiſe, als bei den vorigen Gebetsſtufen. So iſt auch die Demuth mehr herangewachſen; denn die Seele ſieht klar, daß all ihr Fleiß und alle ihre Anſtrengung nicht hingereicht hätte, eine ſo überſchwengliche hohe Gnade zu gewinnen; daß ſie auch nichts gewirkt habe, um dieſe hohe Gnade zu behalten. Sie erkennt ſich derſelben ganz unwürdig und erkennt ihr Elend, weil ſie an eine Stelle gekommen iſt, wo die Sonne ſehr helle einſtrahlt und kein Spinnengewebe verborgen bleibt. Vor Verlangen, Gott zu loben, möchte ſie gerne vergehen, und eben jetzt empfinde ich dieſes in mir ſelbſt.

Dieſe fruchtbare Wirkung bleibt eine geraume Zeit in der Seele. Sie erkennt jetzt klar, daß die Früchte kein Eigenthum

von ihr ſind, und deßwegen darf ſie, ohne für ſich einen Mangel befürchten zu müſſen, allmählig auch Andern davon mittheilen. Hier gibt ſie Zeichen von ſich, daß reiche Schätze des Himmels in ihr verwahrt liegen, ſie ſpürt ein Verlangen, auch Andern die Schätze auszutheilen und Gott zu bitten, daß er ſie nicht allein ſo reich laſſen möge; ſie wird, ohne es ſelbſt deutlich zu bemerken oder von ſich ſelbſt etwas dabei zu thun, dem Nächſten nützlich.

Dieſes iſt der eben ſo kindlich einfache als klare Bericht der heiligen Thereſia über die Stufen des Gebetes, den wir, mit Auslaſſung des minder Weſentlichen, wortgetreu gegeben haben [1]).

Drittes Kapitel.

Vom Almoſengeben.

§. 195.

Stellung der Liebeswerke in dieſem Zuſtande.

Durch die bisherigen Bereitungen werden die in Welt und Leiblichkeit verwachſenen Kräfte abgelöst, um, nachdem ſie alſo beweglich und frei geworden, in rechter Ordnung ihre ungetheilte Richtung auf Gott und Göttliches zu erhalten. Aus der Bindung in dem Vielen geht der Weg zur Befreiung in dem Einen, durch die Ueberwindung dieſes Vielen, das zuvor gebunden hielt; ehe daher die Nöthigung zu dem, was unter uns und um uns iſt, in der Umkehr freies Streben wird zu dem, was über uns iſt, muß zuvor in eigener Selbſtüberwindung, was früher im Zwang geſchehen, als ſelbſt gegebene That ſich wiederholen, um ſo durch die Liebe das Band des zwingenden Geſetzes auf immer zu zerreißen. Solches geſchieht

1) Ihr Leben c. 10—14.

nur in der Uebung der Liebeswerke. Der in der Rechtfertigung dem Weinſtock Eingepfropfte faſtet und betet nicht nur wie der Herr, ſondern er wandelt auch Gutes thuend auf Erden. Die Liebe in gerader Richtung zu Gott aufſteigend ergießt ſich nun einem befruchtenden Regen gleich über die Erde. In Unterſtützung der Armen, in Pflege der Kranken, in Zurechtweiſung und Tröſtung der Brüder, da ſoll ſich die Selbſtverläugnung weiter üben, da jener Gebetsgeiſt erſtarken, der Alles für und in und wegen Gott thut.

§. 196.

Eintheilung der Liebeswerke.

Bezieht man das Almoſengeben auf eine der drei theologiſchen Tugenden insbeſondere, ſo iſt es eine Wirkung der Liebe. Die chriſtliche Mildthätigkeit ſtammt nicht aus Fleiſch und Blut, ſondern iſt aus Gott geboren. Gott im Menſchen liebt.

Die Kirche, dieſe perſonificirte Charitas, iſt wie ſonſt ſo auch hier für den Einzelnen Vorbild und Wegweiſer. Sie ſpricht mit ihrem Haupte: kommet Alle zu mir, die ihr mühſelig und beladen ſeid, ich will Euch erquicken. Von dem Almoſenſammeln der Apoſtel bis auf den heutigen Tag hat ſie die Armen nicht vergeſſen. Alle die Stiftungen und Spitäler, die der Wohlthätigkeitsſinn unſerer Tage nicht einmal erhalten, ſondern höchſtens berauben kann, ſind unter ihrer umſchattenden Fürſorge aufgeblüht. Von ihr geſegnet eilten Johann von Matha und ſeine Ordensgenoſſen nach Marocco und Spanien, um die in der Gefangenſchaft der Mauren ſchmachtenden Chriſten loszukaufen. Und von Ausſendung des erſten Glaubensboten bis zur Ausſendung des letzten Miſſionärs hat ſie ihre Sorgfalt für die geiſtigen Bedürfniſſe der Menſchheit an Tag gelegt.

Gehen wir von dieſem allgemeinſten Begriff des Almoſen=

gebens aus, ſo ergibt ſich eine zweifache Art deſſelben, entſprechend der doppelten Noth des Dürftigen. Dieſe iſt nemlich entweder eine leibliche oder geiſtige, und darum zerfällt uns das Almoſengeben in die leiblichen und geiſtigen Werke der Barmherzigkeit. Dieſe Werke ſind aber nach einer alten Eintheilung folgende. A. Werke der leiblichen Barmherzigkeit: 1) die Hungrigen ſpeiſen; 2) die Durſtigen tränken; 3) die Fremden beherbergen; 4) die Nackten bekleiden; 5) die Kranken beſuchen; 6) die Gefangenen erlöſen; 7) die Todten begraben. B. Werke der geiſtigen Barmherzigkeit: 1) die Sünder beſtrafen; 2) die Unwiſſenden belehren; 3) den Zweifelhaften rathen; 4) die Betrübten tröſten; 5) das Unrecht mit Geduld ertragen; 6) denen, die uns beleidigen, verzeihen; 7) für die Lebendigen und Todten Gott bitten.

§. 197.

Von den Werken der Barmherzigkeit im Allgemeinen.

1) Ein neues Gebot gebe ich euch, daß ihr euch einander liebet, wie ich euch geliebet habe, daß auch ihr euch einander liebet. Joh. 13, 34. Dieſe Worte müſſen gleichſam als Aushängeſchild dieſem Capitel vorangeſtellt werden, denn immer iſt er das Vorbild, der die neunundneunzig Gerechten in der himmliſchen Au verließ und dem einen verirrten Schafe in die Noth und den Jammer dieſes Erdenlebens folgte, um es zu retten; er, der will, daß Alle ſelig werden, er, der als Licht in der Finſterniß leuchtete; er, der kein höheres Gebet kannte als: bewahre ſie vor dem Böſen und heilige ſie in der Wahrheit. Die Liebe, die in ihm, dem Weinſtock, lebte, ſie hat ſich auch in die Zweige ergoſſen und auch ſie werden ein Licht den Irrenden, ein Stab den Schwachen, eine Arznei den Kranken, eine Hülfe den Bedrängten. Die Lehre vom Gekreuzigten verkünden ſie, damit ſein Blut an keiner Seele verloren gehe. Durch die Schulen Europas möchte Franz Xaver

wandern und ihnen aus allen Kräften zurufen: ach wie viele Seelen gehen hier aus eurer Schuld zu Grunde, während euch ein eitler Dunſt der Ehre die Sache Jeſu Chriſti und die ſchreckliche Strafe derjenigen vergeſſen macht, welche das ihnen anvertraute Pfund vergraben. Um Gold und Reichthümer wagt die Welt Alles, keine Mühe, keine Anſtrengung iſt ihr um dieſen Preis zu groß. Sollten aber die Kaufleute mehr Muth als die Miſſionäre haben? Sollte ich auch das Heil nur eines Einzigen bewirken, ſo würde ich mich für alle meine Arbeiten und Gefahren, womit man mich ſchrecken will, überflüſſig belohnt halten (Franz Xaver). Es iſt derſelbe brennende Eifer, der ſich freut und frohlockt, wenn er ein Schlachtopfer wird über dem Opfer und Dienſt des Glaubens. Philip. 2, 17. Es iſt dieſelbe Liebe, die voll Trauer und Schmerz ſelbſt verworfen ſein möchte, wenn ſie Andere retten könnte. Röm. 9, 3. Die Liebe aber, die in ihnen glüht, hat ſich an jener entzündet, die ihr Leben gab für ihre Schafe; das Licht, das von ihnen ausſtrahlt, es iſt ein Reflex jenes Geſtirnes, das alle andern an Hoheit überſtrahlt, durch das alle Bande der Bosheit gebrochen, die Unwiſſenheit vernichtet, die alte Herrſchaft zerſtört wurde[1]). Dieſelbe Liebe aber, die Niemanden Aergerniß gibt, weder Juden noch Heiden, noch der Kirche Gottes, I. Corth. 10, 32, die ſich vielmehr zu Jedermanns Knecht macht, um deſto Mehrere zu gewinnen, die mit den Schwachen ſchwach, Allen Alles wird, um Alle ſelig zu machen, I. Corth. 9, 22, ſie iſt auch voll Ernſt, wo es Noth thut. Den Blutſchänder übergibt ſie dem Satan zum Verderben des Fleiſches, damit der Geiſt gerettet werde am Gerichtstage. I. Corth. 5, 5. Und wiederum leuchtet aus dieſem Wirken der Geiſt von Innen heraus, der die Kinder

---

1) Quoniam Deus, qui dixit de tenebris lucem splendescere, ipse illuxit in cordibus nostris ad illuminationem scientiae claritatis Dei, in facie Christi Jesu. II. Cor. 4, 6.

zu ſich kommen ließ und die Käufer und Verkäufer aus dem Tempel trieb, der das geknickte Rohr nicht brechen wollte und über die Phariſäer das dreimalige Wehe rief. Die Liebe verbindet endlich mit all ihrem Streben für das Heil des Nächſten die Fürbitte zu Chriſtus, daß er ſich reife Früchte der Gerechtigkeit in den Seinen erziehen wolle. Phil. 1, 3—11 [1]). Dabei will ſie voll Duldſamkeit nichts erzwingen, verzweifelt bei allem Anſcheine der Nichtbeſſerung an keines Menſchen Rettung, trägt den Trotzigen mit ungebeugter Langmuth und hält dem Unbußfertigen den Rückweg zum Guten mit weiſer Schonung offen.

2) Obgleich die geiſtlichen und ewigen Angelegenheiten das erſte Augenmerk der Güte ſind, ſo läßt ſie doch auch keinen Anlaß unbenützt, zeitliches Elend in Andern zu heben, wenn es ſich heben läßt; zu mildern, wenn es ſich nicht heben läßt; zu entfernen, wenn es drohend iſt und in Segen zu verwandeln, wenn es ſich verwandeln läßt. Sie weint mit den Weinenden, um die Thränen des Andern zu verſüßen und trocknet ſie, wenn ſie ſie trocknen kann. Es iſt Charakter des Gütigen, die fremde Noth leicht wahrzunehmen, ſie nicht zweimal an das mitleidende Herz anſchlagen zu laſſen, ſondern ſie ſogleich als ſeine eigene anzuſehen und mit der nemlichen Energie zu heben, als wenn ſie ſeine eigene wäre. Die Güte gibt ſchon, ehe ſie gibt, weil das im Antlitz glänzende Wohlwollen die Hülfe ankündigt, ehe ſie werden kann. Sie gibt zweimal, indem ſie ſchnell gibt. Seneca hatte das Ideal dieſer Güte erblickt, als er ſchrieb: ingratum est beneficium, quod diu inter manus dantis haesit, quod quis aegre dimittere visus est, et sic dare, tanquam eriperetur. Gratissima autem sunt beneficia, parata; facile occurrentia, ubi nulla mora fuit, nisi in accipientis verecundia. Was die Hülfe verzögere, ſei nie der Geber, nur der Empfänger.

---

1) Wir glauben, daß die Fürbitte für die Lebenden und Verſtorbenen beſſer im 3ten Theil, wo von der Kirche die Rede iſt, beſprochen werde.

Zeitliches Elend heben oder mildern iſt dem Chriſten nichts Geringeres als Gottesdienſt, und die erquickten ſichtbaren Brüder ſind ſo viele redende Beweiſe, daß man den unſichtbaren Gott lieb hat. I. Joh. 3, 17; 4, 20. Zeitliches Elend heben und mildern iſt dem Chriſten nichts Geringeres, als Chriſtum ſelber in ſeinen Gliedern geſpeist, getränkt, bekleidet ꝛc. zu haben. Math. 25, 33—40.

Es iſt alſo keine Unehre für die fromme Güte, zeitliches Elend zu heben oder zu mildern, denn als Güte hilft ſie, wo ſie kann, und als fromme Güte thut ſie im Blicke zu Gott und im Geiſte der Ewigkeit, was ſie für Andere thun kann; und wenn ſie durch ſich nicht helfen kann, da ſchämt ſie ſich der Empfehlung und der Sammlungen für Arme nicht. Paulus ſelber empfahl den Oneſimus ſeinem Herrn und ermunterte zu Collekten für die dürftigen Glaubensgenoſſen. In beidem iſt er ein Bild der Güte. Auch darin iſt er ein Bild der Güte, daß er ſich mit Handarbeit ſeinen Lebensunterhalt und ein Linderungsmittel fremder Noth erwarb. Von ſeinem Schweiße lebte er und die Armen. Wenn Ludwig XIV. mit Grund ſagen mußte: meine Almoſen ſind neue Volkslaſten, ſo dürfte die Güte ſagen: mein Almoſen iſt kein Almoſen; denn der Empfänger weiß nicht, daß er Almoſen empfangen hat; er ſieht keine Spur des Mitleidens in der Gabe, keine Spur von Dankforderung im Geber.

Die Güte, die Almoſen ſpendet, ſpendet es auch dem Fremdlinge, ſobald ihn ſeine Lage und ſein Bedürfniß dem liebenden Gemüthe zum Nächſten macht, denn er iſt Menſch und bedarf Hülfe: du ſollſt den Fremdling lieben, wie dich ſelbſt, denn ihr ſeid auch Fremdlinge geweſen in Egypten. II. Levit. 19, 34: euer Gott hat die Fremdlinge lieb, daß er ihnen Speiſe und Kleider gebe. Darum ſollt ihr auch die Fremdlinge lieben, denn ihr ſeid auch Fremdlinge geweſen in Egypten. Deuteronom. 10, 18. 19. Wenn nun aber der Iſraelit, im Fremdlinge ſich erblickend, das Bedürfniß ſtillt, um wie viel

mehr wird der Chriſt, in dem Fremdlinge Chriſtum erblickend, Chriſtum in dem Fremdlinge beherbergen und pflegen? Die Güte, die Almoſen ſpendet, weiß auch im Gefangenen Chriſtum zu erquicken [1]).

Die Güte begnüget ſich damit nicht, daß ſie für äußeres, in die Sinne fallendes, um Hülfe ſchreiendes Elend ſtets ein offenes Herz und eine offene Hand hat, um auf der Stelle Samariters-dienſte zu thun; ſie ſpähet gerne die geheime Noth aus, die ſich entweder aus Scham verbirgt, oder aus Uebermaaß der Empfindung nicht laut werden kann; hat einen ſcharfen Blick, beſonders für Seelenleiden, die keinen Freund, für Gewiſſens-leiden, die keinen Arzt haben, für Herzenswunden, die einwärts freſſen. Wer die leidende Menſchheit nur in Spitälern, in Arbeitshäuſern kennt, kennt nur die Oberfläche der Leiden. Die chriſtliche Güte ſpürt Krankheiten auf, für welche die Leibärzte keinen Namen und die Apotheken keine Arznei haben, und erquickt, wie ein Engel Gottes, wo nicht durch Hülfe, doch durch Mitgefühl und Anweiſung auf das Land der ganzen Hülfe.

Aber nicht nur iſt es der Güte eigen, die drückende äußere oder innere Laſt des Bruders zu heben, oder wenigſtens zu erleichtern und die kommenden zu entfernen; ſie erfreuet auch außer dem Nothfall und iſt ſinnreich in Erfindung neuer Freuden, und noch ſinnreicher in der Erfreuungsweiſe, iſt eine Freudenſchöpferin, wie Gott; ſie überraſcht mit unerwarteten Freuden, die ſie lange im Stillen bereitet hat; ſie gibt ohne Prunk und Geräuſch, ſie weiß mit Chriſtus das Waſſer der Freude in Wein zu verwandeln; ſie weiß bei den Ehrenhülfen wie bei den Nothhülfen die Scham des Empfangenden zu ſchonen und ſeinem Danke auszuweichen; legt ungeſehen die Gabe dem Dürftigen in den Schoos und läßt es die Linke nicht wiſſen, was die Rechte gibt, Math. 6, 1—4, ein Bild ihres Gottes, der die Liebe iſt, I. Joh. 4, 8, ein

---

1) Sailer führt hier das ſchöne Beiſpiel von Lord Houward an. Wir erinnern zugleich an den Orden der Trinitarier, gedenken übrigens im 3ten Theil, in der Lehre vom Staat, auf dieſen Punkt zurückzukommen.

Bild deſſen, der wohlthuend umherging, act. 10, 38, und wohlthuend ſelbſt ſein Leben opferte, I. Joh. 3, 16; und belebt von dem Grundſatze: geben iſt ſeliger als nehmen, act. 20, 35, ſie iſt ſtets rüſtig, nicht nur ihre Lebensbequemlichkeiten, ſondern auch das Leben zum Beſten Anderer aufzuopfern, um ihrem Vorgänger gleichförmig zu werden. I. Joh. 3, 16.

Weil die Güte Großmuth genug hat, das Leben für die Andern zu opfern, ſo läßt ſie ſich durch keine Furcht vor Anſteckung, keine Todesgefahr abhalten, ſich der hülfloſen und verlaſſenen Kranken und Sterbenden eben deßwegen mit beſonderer Zartheit anzunehmen, weil ſie die verlaſſenſten ſind.

Weil die Güte Großmuth genug hat, das Leben für Andere zu opfern, ſo ſtirbt das Wohlwollen nicht mit dem geliebten Menſchen, ſondern dehnt ſich über Leiche und Grab und die ganze Zeitlichkeit aus. Man hat geſtritten, ob es Pflichten gegen Menſchen, die nicht mehr ſind, geben könne[1]; aber die Liebe hat den Streit glorreich entſchieden: wenn mich der Todte nicht mehr verpflichten kann, ſo bindet mich der Lebende, ich meine, der Geiſt der Liebe, der nie ſtirbt, ſo ſpricht der Chriſt. Alſo: die Liebe iſt 1) ehrerbietig gegen den abgeſchiedenen Geiſt, der die todte Hülle beſeelt hatte, und begleitet und vertraut dieſelbe ihrer Mutter, der Erde an: ſo erfüllt ſie, was ſie Pflicht der Begräbniß nennen. Tobias, der ſein Mahl verließ, um die Todten zu begraben, iſt uns ein Bild und ein Muſter dieſer Liebe. Die Liebe empfiehlt 2) im Glauben an Unſterblichkeit und Auferſtehung den abgeſchiedenen Geiſt der ewigen Liebe, daß ſie ihn reinige, und mit ſich vereinige, und erfüllt ſo die Pflicht der Fürbitte. II. Machab. 12, 41—46. Die Liebe ehrt 3) das Andenken des zurückgelaſſenen guten Beiſpiels und ſtellt es durch Nachahmung lebendig dar und macht

---

1) Sailer, dem die in N. 2. ſtehenden ſchönen Worte zugehören, behandelt unſers Bedünkens dieſen letzten Punkt mehr vom allgemein chriſtlichen, als ſpecifiſch katholiſchen Standpunkt. Es iſt alles wahr, was er ſagt, wir werden es aber im 3ten Theil concreter zu faſſen ſuchen.

es in Nachbildern wirkſam, wenn gleich das Vorbild ſchon lange verſchwunden iſt. Die Liebe ehrt 4) den letzten Freiheitsakt des Lebenden und thut mehr, als Gerechtigkeit und Billigkeit fordern, um den letzten Willen des Verſtorbenen geltend zu machen. Sollte Jemand 5) den guten Namen des Verſtorbenen durch Lüge ſchwarz machen, ſo rettet die Liebe deſſen Ehre, als wenn er noch bei Leben wäre, vorausgeſetzt, daß ſie Mittel beſitzt, das Gegentheil zu erweiſen und die Lüge zu entkräften [1]).

Sind ſo die Werke der Barmherzigkeit im Allgemeinen charakteriſirt, ſo werden wir im Folgenden noch einige Punkte, die genauere Angabe verdienen, übrigens unter Vorausſetzung dieſes, hervorheben.

§. 198.

Die Pflicht des Almoſengebens.

Es iſt Pflicht für Jeden, den Dürftigen aus Kräften zu unterſtützen.

1) Die Ertheilung von Almoſen iſt ein Akt der Liebe. Daſſelbe Geſetz, welches daher die Aktualiſirung der Liebe gebietet, gebietet auch das Almoſengeben. „Wer die Güter dieſer Welt hat und doch, wenn er ſeinen Bruder Noth leiden ſieht, ſein Herz vor ihm verſchließt, wie bleibet die Liebe Gottes in ihm? I. Joh. 3, 17 [2]). Hat der Geber daher Ueberfluß (quod superest date eleemosynam Luc. 11, 41.) und leidet der Empfänger Noth, ſo iſt Almoſenſpendung geradezu Pflicht". Wenn du bekennſt, daß dir (die zeitlichen Güter) von Oben zugekommen ſeien, iſt da Gott ungerecht, weil er ſeine Gaben ungleich vertheilt? Warum haſt du

---

1) Sailer, chriſtl. Moral II. 349.

2) Affectus divitem collationem aut pauperem facit, et pretium rebus imponit. Ambr. de off. l. 1. c. 30.

Ueberfluß, während jener bettelt, außer darum, daß du das Verdienſt einer guten Austheilung erlangeſt, während jener mit der Krone der Geduld geziert wird? Es iſt das Brod des Hungrigen, das du beſitzeſt; es iſt das Kleid des Nackten, das du in deinem Schranke bewahrſt; es iſt der Schuh des Unbeſchuheten, der dir verſchimmelt; es iſt das Geld des Dürftigen, das du vergräbſt. Deßwegen ſündigſt du ſo oft, als du zu geben im Stande biſt [1]).

Es müſſen jedoch die Begriffe Ueberfluß und Noth noch näher beſtimmt werden. Zum Ueberfluß gehört nicht nur, daß Einer mehr hat, als er für ſeine Perſon nothwendig braucht, ſondern er muß auch mehr beſitzen, als ihm zum Unterhalt derer nöthig iſt, die ſeiner Obhut anvertraut ſind. Sodann iſt ſchon Oben angegeben worden, daß man unter dem Nöthigen nicht nur das zum Leben überhaupt, ſondern auch zum ſtandesgemäßen Leben Erforderliche verſteht. Wer alſo ſo viel beſitzt, daß er nach verſtändiger Schätzung ſagen kann, ich habe mehr, als ich wirklich benöthigt bin [2]) (nec oportet, quod consideret omnes casus, qui possunt contingere in futurum; hoc enim esset de crastino cogitare, quod dominus prohibet, ſagt Thomas), iſt zum Almoſengeben verpflichtet. Iſt aber Jemand ſo der Liebe voll, daß er auch von dem, was zu ſeinem ſtandesgemäßen Leben gehört, ſich entzieht, um es den Armen zu geben, ſo iſt dieſes keine Pflichtleiſtung, ſondern die Erfüllung eines Rathes.

Dem Dürftigen gegenüber wird das Almoſengeben Pflicht, wenn er in der Noth iſt. Die Noth kann aber eine dreifache ſein. Eine äußerſte iſt ſie, wenn ohne Hülfeleiſtung Tod oder Verſtümmlung droht, eine ſchwere, wenn ohne Unterſtützung ein großes Uebel, wie Gefangenſchaft, Schande,

---

1) Basilius hom. sup. Luc. 12. destruam horrea mea.

2) Es iſt eine von Innocenz XI. num. 12. verworfene Propoſition: „vix in saecularibus invenies, etiam in regibus, superfluum statui: et ita vix aliquis tenetur ad eleemosynam, quando tenetur tantum ex superfluo statui.

Verluſt des Amtes, Elend erfolgt. Die **gemeine**, in der ſich die gewöhnlichen Bettler befinden, iſt jene, welche zwar Beſchwerden mit ſich bringt, ohne daß ſie jedoch das Leben unerträglich macht. In der äußerſten Noth iſt Jeder unter einer Todſünde zum Almoſenreichen verpflichtet, und zwar nicht nur von ſeinem Ueberfluß, ſondern auch von dem, was zum ſtandesgemäßen Leben nothwendig iſt. Das Leben des Nebenmenſchen iſt nemlich mehr werth als das ſtandesgemäße Auskommen. Wer die Mildthätigkeit des heil. Carl Borromäus während der Peſtzeit kennt, der ſeine Dienerſchaft entließ, ſeine Hauseinrichtung bis auf die Vorhänge in ſeinen Gemächern verkaufte, weiß, wie dieſes zu verſtehen iſt. In einer ſolchen Noth ſollen die ſtandesgemäßen Bedürfniſſe aufs Allernothwendigſte eingeſchränkt werden. Das zum ſtandesgemäßen Leben Gehörige iſt nemlich nicht ein Eines, Untheilbares, ſondern ein Mannigfaltiges, von dem ſich Manches wegnehmen läßt.

Iſt zwar Jeder unſer Nächſter, der in der Noth iſt, ſo hat doch im Colliſionsfall der Verwandte und Fromme [1]) den erſten Anſpruch auf unſere Hülfe. Die Verwandten ſind ſchon durch die Natur an uns gewieſen und wer daher für

---

1) Ut proximos seminis tui non despicias, si egere cognoscas. Melius est enim, ut ipse subvenias tuis, quibus pudor est ab aliis sumptum deposcere, aut alicui postulare subsidium necessitati: non tamen ut illi ditiores eo fieri velint, quod tu potes conferre inopibus; causa enim praestat, non gratia. Neque enim propterea te Domino dicasti, ut tuos divites facias: sed ut vitam tibi perpetuam fructu boni operis acquiras, et pretio miserationis peccata redimas tua. Putant se parum poscere? Pretium tuum quaerunt, vitae tuae fructum adimere contendunt, et se juste facere putant. Et accusat quod eum divitem non feceris, cum te ille velit aeternae vitae fraudare mercede. De off. l. 1. c. 30. Ferner: Consideranda etiam in largiendo aetas atque debilitas, nonnunquam etiam verecundia, quae ingenuos prodit natales, ut senibus plus largiaris, qui sibi labore jam non queunt victum quaerere. Similiter et debilitas corporis, et haec juvanda promptius. Tum si quis ex divitiis cecidit in egestatem: et maxime si non vitio suo, sed aut latrociniis, aut proscriptione, aut calumniis, quae habebat, amisit. Ambros. l. c.

die Seinigen und Hausgenoſſen keine Sorge trägt, hat den Glauben verläugnet und iſt ärger als ein Ungläubiger. I. Timoth. 5, 8. Wie ſehr aber auf den Frommen vor dem Sünder Bedacht zu nehmen iſt, lehrt die Schrift: „Gib dem Barmherzigen und nimm dich der Sünder nicht an.“ eccl. 12, 4. So ſind auch Biſchöfe, Pfarrer, überhaupt Geiſtliche mehr als Andere zum Almoſengeben verpflichtet. Der Unterſchied zwiſchen Geiſtlichen und Laien in dieſer Beziehung liegt aber beſonders darin, daß erſtere verbunden ſind, die ihnen untergebenen geiſtig und leiblich Dürftigen aufzuſuchen, cum praecepto divino mandatum sit omnibus quibus animarum cura commissa est . . . pauperum aliarumque miserabilium personarum curam paternam gerere. cfr. Trd. Den Laien (die Regierungen ausgenommen) liegt dieſe Pflicht nicht ob: non tenetur homo per mundum quaererc indigentes, quibus subveniat, sed eis, qui sibi occurrunt, misericordiae opus impendere (Thom. 2, 2. q. 71. a)[1]).

2) Ein anderer bedeutender Punkt iſt, man ſoll von dem Seinigen geben, bei deſſen Beſprechung die Frage beantwortet werden muß, ob man auch von ungerechtem Gute Almoſen geben darf? Es iſt gewiß eine wortgetreue Exegeſe, an die Legende vom heil. Criſpinus erinnernd, wenn nach dem Berichte des heil. Auguſtin (serm. de verb. dom. 1. 35. cap. 2.) Einige die Worte: machet euch von dem ungerechten Mammon Freunde, ſo auslegten, daß ſie ſich fremdes Eigenthum aneigneten und davon Almoſen gaben, in der Meinung dadurch erfüllen ſie das Gebot Chriſti buchſtäblich. In der Kirche gilt hingegen der Grundſatz, daß man nur von dem Seinigen Almoſen geben dürfe, denn nur das kann ich ver-

1) Ecclesiastici tenentur erogare de reditibus beneficiorum quidquid superest eorum sustentationi; sufficit tamen Episcopis dare pauperibus quartam partem, aliis vero beneficiatis simplicibus quintam vel sextam, ut dicunt Viva et Ronc., modo alia applicent in alios pios usus. Liguori l. 3. n. 32.

ſchenken, was mir gehört. „Ehre den Herrn mit deiner Habe.“ proverb. 3, 9 [1]).

Doch gibt es Ausnahmen. Thomas nimmt an, daß ein Gut auf dreifache Weiſe ungerecht erworben werden könne. Einmal iſt das einem Andern genommene rechtmäßige Eigenthum ungerechtes Gut. Da dieſes der Dieb nicht behalten darf, ſondern reſtituiren muß, ſo kann von dieſem kein Almoſen gegeben werden. Zweitens iſt etwas ungerecht erworben, wenn ſowohl der Geber als der Empfänger eine Ungerechtigkeit vollbracht haben, wie dieſes bei der Simonie der Fall iſt. Der Letzte darf es nicht behalten, der Erſte hat durch ſeine ſtrafwürdige That ebenfalls den Anſpruch auf daſſelbe verwirkt; hier gibt es alſo keine Reſtitutionspflicht, dafür aber tritt die Pflicht des Almoſengebens ein. Drittens iſt das turpe lucrum ungerecht erworben. Hier muß man jedoch unterſcheiden. Der Erwerb ſelbſt, daß das Weib Geld nimmt, iſt keine Ungerechtigkeit, ſondern dieſes, daß ſie es für Hurerei nimmt. Obwohl daher das turpe lucrum ungerecht erworben iſt, kann ſie es dennoch behalten und von ihm Almoſen geben [2]). Hieher gehört auch der im Würfelſpiel gemachte Gewinn. Dieſer Gewinn iſt förmlich ungerecht und muß reſtituirt werden, wenn er Minderjährigen, Wahnſinnigen, Betrunkenen ꝛc. abgenommen wurde, oder wenn Einer einen Andern in der Abſicht ihn auszuziehen zum Spiel verleitete, oder ihn betrogen hat. In dieſen Fällen darf der Gewinn auch nicht zu Almoſen verwendet werden. Ferner iſt hier von großer Bedeutung, ob das Würfelſpiel durch die weltliche Geſetzgebung verboten iſt. In dieſem Fall iſt der Gewinn ungerechtes Gut und muß reſtituirt werden. Wurde ich

---

1) Dicit tibi deus: jussi ut dares, sed non de alieno. Si habes, da de tuo; si non habes quod des de tuo, melius nulli dabis, quam alteros spoliabis. Aug. serm. 178. alias 19.

2) Ueber das Almoſengeben der Frau, der Kinder und des Hausgeſindes vergleiche die Lehre von den Reſtitutionen.

aber von einem zu verbotenem Würfelſpiel verleitet und habe ich ihm eine Summe abgewonnen, ſo hat er, weil das Würfelſpiel verboten iſt, kein Anrecht auf Reſtitution; ich darf ſie aber auch nicht behalten und ſoll ſie darum auf Almoſen verwenden [1]).

Ein Haupthinderniß der Wohlthätigkeit und des Almoſengebens, beſonders in unſern Tagen, iſt jene Aengſtlichkeit, die glaubt, die eigene Exiſtenz dadurch zu gefährden; jene Schwachgläubigkeit, die zwar annimmt, daß es einen Gott gebe, aber nicht davon durchdrungen iſt, daß er den Trunk Waſſers nicht unbelohnt läßt. Welcher Glaube, welches Gottvertrauen beſeelte hingegen den heiligen Biſchof von Carthago, der Gut und Blut hingab, und den Lohn und die Zinſe in der andern Welt erwartete [2])!

---

1) Thom. 2. 2. 32. 7. ad 2.

2) Si vereris et metuis, ne, si operari plurimum coeperis, patrimonio tuo larga operatione finito ad penuriam forte redigaris, esto in hac parte intrepidus, esto securus. Finiri non potest, unde in usus Christi impenditur, unde opus coeleste celebratur. Nec hoc tibi de meo spondeo, sed de sanctarum scripturarum fide et divinae pollicitationis auctoritate promitto. Nachdem er nun die Stellen prov. 28. 27., II. Cor. 9, 10—12, Math. 6, 31—33. angeführt, fährt er fort: Metuis, ne patrimonium tuum forte deficiat, si operari ex eo largiter coeperis, et nescis miser, quia dum times, ne res familiaris deficiat, vita ipsa et salus deficit, et dum, ne quid de rebus tuis minuatur, attendis, non respicis, quod ipse minuaris, amator magis mammonae quam animae tuae, ut dum times, ne pro te patrimonium tuum perdas, ipse pro patrimonio tuo pereas. Et ideo bene apostolus clamat et dicit: nihil intulimus in hunc mundum, verum nec auferre quid possumus. Habentes itaque exhibitionem et tegumentum his contenti simus. Qui autem volunt divites fieri, incidunt in tentationem et in muscipulam et desideria multa et nocentia, quae mergunt hominem in perditionem et in interitum. Radix enim omnium malorum est cupiditas, quam quidam appetentes naufragaverunt a fide et inseruerunt se doloribus multis. I. Tim. 6, 7—10. Metuis, ne patrimonium tuum forte deficiat, si operari ex eo largiter coeperis? Quando enim factum est, ut justo possent deesse subsidia, cum scriptum sit: non occidet fame Dominus animam justam? prov. 10, 3. Helias in solitudine corvis ministrantibus pascitur, et Danieli in lacu ad leonum praedam jussu regis incluso prandium divinitus apparatur, et tu

§. 199.

Brüderliche Zurechtweiſung.

Die brüderliche Zurechtweiſung beſteht in einer Ermahnung, durch welche der Zurechtweiſende den Nächſten von einer Sünde abzuhalten ſucht.

1) Um die rechte Ordnung in dieſe Materie zu bringen, gehen wir mit Thomas von einer doppelten Betrachtung der Sünde aus. Die Sünde kann nemlich blos ihrem Vollbringer zum Verderben ſein, oder aber auch Andern und der Geſellſchaft, ſofern dieſe durch ſie Nachtheil erleidet oder geärgert wird. Dieſem doppelten Charakter der Sünde entſprechend iſt auch die Zurechtweiſung eine doppelte. Jene Mahnung, welche den Sünder von ſeinem eigenen Verderben retten will, iſt die brüderliche Zurechtweiſung im engern Sinn [1]), wie ſie, ein Ausfluß der Liebe, hier beſprochen wird. Von dieſer Zurechtweiſung unterſcheiden wir jene, die ein Akt

---

metuis, ne operanti tibi et Dominum promerenti desit alimentum, quando ipse in evangelio ad exprobrationem eorum, quibus mens dubia est et fides parva contestetur et dicat: adspicite volatilia coeli etc.... Volucres Deus pascit, et passeribus alimenta diurna praestantur, et quibus nullus divinae rei sensus est, eis nec potus nec cibus deest. Tu christiano, tu Dei servo, tu operibus bonis dedito, tu domino suo caro aliquid existimas defuturum? Cyprian de opere et eleemosynis c. 9—11.

1) Schön heißt dieſe Correktion eine brüderliche, denn ſie iſt keine väterliche, die auch körperliche Strafen verhängen kann; ſie iſt keine Predigt vor den Mächtigen, kein non licet im Munde Johannes vor Herodes, kein Donnerwort des Propheten Nathan vor David; ſie iſt noch weniger eine Beſtrafung durch die Handhabung der öffentlichen Geſetze; ſie iſt brüderliche Ermahnung, Warnung, Correktion. Brüderlich nach Urſprung, denn ſie kommt aus dem rein liebenden Bruderherzen; brüderlich nach Ton, Accent, Weiſe, wenigſtens bei denen, die mehr ſchwach als böſe ſind, und von der Sünde blos übereilt werden; ſie ſpricht nichts aus, als nur den Geiſt der Gelindigkeit; ſie bleibt brüderlich, auch wenn ſie ſich im Ernſte ankünden, ſchärfer auslaſſen und tapfer ausſchelten muß — den Halsſtärrigen und den Verführer, um ihnen den Mund zu ſtopfen. Sailer l. c. 2. S. 337.

der Gerechtigkeit auf jene Sünde gerichtet iſt, die das Verderben Anderer und des Gemeinweſens zur Folge hat.

Weil es ſich bei dieſer letztern nicht nur um den Nachtheil des Sünders ſelbſt, ſondern auch Anderer oder einer ganzen Genoſſenſchaft handelt, ſo iſt hier die Pflicht der Zurechtweiſung und Beſtrafung eine unbedingte. Die brüderliche Zurechtweiſung im engern Sinn ſetzt ſich immer das Ziel, den Nächſten zu beſſern. „Stelle deinen Nächſten zur Rede,... daß er es nicht wiederhole. Jeſ. Sir. 19, 14. Iſt daher deutlich zu erkennen, daß keine Beſſerung bezweckt werde, ja daß vielleicht durch die Mahnung das Gegentheil geſchieht, ſo kann und ſoll ſie auch unterbleiben. Anders bei der Beſtrafung; Beſſerung iſt hier allerdings auch Zweck, aber weder der einzige noch der hauptſächlichſte. Dieſer liegt vielmehr darin, das durch die Sünde angerichtete Unheil zu ſühnen. Will ſich darum der Sünder nicht beſſern, ſo kann man ihn durch Strafen Andern gegenüber wenigſtens unſchädlich machen und zum Abſtehen von ſeiner Sünde zwingen [1]. Das iſt die Aufgabe der Vorgeſetzten [2]. Denn darum werden Wächter, nemlich Vorgeſetzte des Volkes, in den Kirchen aufgeſtellt, daß ſie durch Zurechtweiſungen die Sünder nicht ſchonen. Und an die Läßigen unter ihnen ergeht das Wort des Sehers: „jener zwar wird in ſeiner Sünde ſterben, ſein Blut aber werde ich von der Hand des Wächters fordern. Ezech. 33 [3].

Es iſt übrigens daraus nicht zu ſchließen, als ob nur die Vorgeſetzten unter einer Sünde zur brüderlichen Zurechtweiſung verpflichtet ſeien. Sofern ſie blos in Ermahnung und Warnung beſteht, iſt Jeder, und zwar nach Umſtänden,

1) Thom. 2. 2. q. 33. a 6.

2) Praelati et magistratus tenentur aliquando inquirere subditorum peccata, ut corripiantur: non tamen multum, et curiose de aliquo in particulari rogare debent; nisi is speciale ejus signum dederit: neque facile admittere accusatores spontaneos; quia illi specie boni communis saepe se quaerunt. Liguori l. 3. n. 42.

3) cf. Aug. 1. de civit. dei cap. 9.

unter einer Todſünde verbunden. Thomas führt, dem heiligen Auguſtin folgend, eine dreifache Unterlaſſung dieſer Pflicht an. 1) Die Unterlaſſung iſt keine Sünde, vielmehr verdienſtlich, wenn Liebe die Urſache derſelben iſt. „Schont Jemand die Sünder und unterläßt es, ſie zu rügen und zurecht zu weiſen, entweder weil er eine gelegenere Zeit dazu abwartet, oder weil er fürchtet, daß ſie hiedurch noch böswilliger werden, oder andere Schwächere abhalten, zu einem guten und frommen Leben ſich anleiten zu laſſen, und ſie bedrängen und vom Glauben abwenden: ſo ſcheint dieſes nicht ſowohl Eingebung des Eigennutzes, als vielmehr Umſicht der Liebe [1].“ 2) Iſt der Grund der Unterlaſſung aber nicht Liebe, ſondern liegt er in den eigenen Banden der Begierlichkeit, in jener Schwäche, die an Schmeicheleien und menſchlichen Anſichten Wohlgefallen findet, und das Urtheil der Welt, die Marter und den Tod des Fleiſches fürchtet, ſo iſt die Unterlaſſung der Zurechtweiſung Todſünde. (Verſteht ſich, wenn der Nächſte dadurch von einer Todſünde abgehalten werden könnte.) [2]) 3) Eine läßliche Sünde hingegen iſt ſie, wenn Furcht und Eigenliebe den Menſchen von der Ermahnung abhalten, aber doch nicht ſo, daß dieſe über die Nächſtenliebe in der Art das Uebergewicht hätten, daß er auch dann von ihr abſtehen würde, wenn er einſähe, er könnte den Bruder retten [3]).

---

1) Gar zu ängſtlich ſoll man jedoch nicht ſein, sunt enim bonae correptiones et plerumque meliores quam tacita amicitia. Et si laedi se putat amicus, tu tamen corripe; et si amaritudo correctionis animum ejus vulneret, tu tamen corripe, ne verearis: „tolerabilia sunt enim amici vulnera, quam adulantium oscula.“ prov. 27. 6. Errantem igitur amicum corripe, innocentem amicum ne deseras. Constans enim debet esse amicitia, perseverare in affectu: non puerili modo amicos mutare vaga quadam debemus sententia. Ambros. de off. l. III. c. 22.

2) Omne mortale peccatum proximi per se est sufficiens materia, ut hoc praeceptum obliget sub mortali; ita communiter. Et ratio est, quia, cum vitam spiritualem proximi tollat, sufficientem necessitatem correptionis inducit. Lig. l. 3. n. 34.

3) Cf. Th. 2. 2. 33. a 2 ad 3. und Aug. 1. de civit. dei 9.

2) Die Zurechtweiſung kann auf verſchiedene Weiſe, geheim oder öffentlich, mit oder ohne Zeugen, vorgenommen werden. Der richtige ſachgemäße Weg iſt durch Jeſus ſelbſt vorgeſchrieben, wenn er ſagt: Hat dein Bruder wider dich geſündigt, ſo gehe hin und verweiſe es ihm zwiſchen dir und ihm allein. Gibt er dir.... kein Gehör, ſo nimm noch Einen oder Zwei zu dir, damit die ganze Sache auf dem Munde zweier oder dreier Zeugen beruhe. Hört er auch dieſe nicht, ſo ſage es der Kirche. Matth. 18, 15—17. Schön ſetzt Thomas die Gründe aus einander, die die vorgängige Ermahnung unter vier Augen verlangen. Er geht von dem Grundſatze aus, wer ſeinen Bruder beſſern wolle, müſſe ſeinen Ruf ſo viel möglich ſchonen, weil dieſer dem Sünder nicht nur für das Zeitliche erſprießlich, ſofern der Verluſt des guten Leumundes viel Nachtheil bringt, ſondern auch für ſein Seelenheil förderlich ſei, denn die Furcht vor Schande hält Viele vom Sündigen ab. Sind ſie aber öffentlich gebrandmarkt, ſo fällt dieſer Zaum weg. Hieronymus bemerkt: „der Bruder iſt abgeſondert zurecht zu weiſen, damit er nicht in der Sünde verharre, wenn er einmal Scheu und Scham verloren.“ Sodann trägt man die Schmach von Einem gerne auf Andere über. „Wenn von Einigen, die für fromm gelten,“ (NB. es gilt dieſes nicht nur von Ständen, ſondern auch von Gemeinden) „irgend ein Vergehen, verhalte es ſich nun ſo oder nicht, bekannt wird, ſo ruhen ſie nicht, ſondern beeifern und bemühen ſich, daß man es von Allen glaubt.“ (Aug. ep. 137.) Endlich werden auch durch das veröffentlichte Vergehen Eines, Andere zum Sündigen provocirt. Ausnahmslos ſo, daß Jeder zuvor in der Stille ermahnt werden müßte, iſt jedoch dieſes Verfahren nicht. Oeffentliche Vergehen ſollen auch zur Aufhebung des Aergerniſſes und Einpflanzung einer heilſamen Furcht (I. Timoth. 5, 20) öffentlich gerügt werden. Ebenſo denuncire man ſolche Verbrechen, die zum Verderben Anderer ſind, z. B. Vaterlandsverrath, Verleitung zur Häreſie ohne vor-

gängige Warnung [1]). Immer aber ſei die Mahnung mit jener Milde und Liebe verbunden, die der eigenen Sündhaftigkeit eingedenk iſt. Müſſen wir nemlich Jemanden zurechtweiſen, ſo ſollen wir erwägen, ob es ein ſolches Vergehen ſei, das wir uns nie zu Schulden kommen ließen, und dann bedenken, daß auch wir Menſchen ſeien und daſſelbe hätten begehen können; oder ob es ein ſolches ſei, das wir früher begangen, jetzt abgelegt haben, und dann ſollen wir uns der gemeinſamen Gebrechlichkeit erinnern, damit wir nicht mit Haß, ſondern mit Mitleid zur Mahnung ſchreiten. Wenn wir aber an derſelben Sünde leiden, dann ſollen wir keine Vorwürfe machen, ſondern ſeufzen, keinen Gehorſam für uns verlangen, ſondern zu gemeinſamer Wachſamkeit einladen [2]).

§. 200.

Feindesliebe.

1) Da die Liebe des Nächſten, überhaupt jedes Weſens, wenn ſie eine wahrhaft chriſtliche ſein will, in der Liebe zu Gott ihren Grund haben muß, ſo geht daraus hervor, daß Feindesliebe eine dem Chriſtenthum eigenthümliche Tugend iſt. Bei der Liebe des Freundes kommt immer mehr oder weniger (kann es wenigſtens) Fleiſch und Blut mit in's Spiel, dieſes iſt bei der Feindesliebe nicht wohl möglich, hier iſt allein Gott das Motiv. Feindesliebe iſt daher von Religioſität unzertrennbar, und nie und nimmer wird ſich einer jener Legalitäts- und Sentimentalitätshelden zu ihr erſchwingen. Den natürlichen Widerwillen gegen das uns Feindliche vermag nur die aus Gott geborene Liebe zu überwinden, weßwegen ſich auch in der Feindesliebe die Gottesliebe in vorzüglichem Grade offenbart; ſie iſt nichts anderes als überſtrömende Gottesliebe.

---

1) Th. 2. 2. q. 33. a 7.

2) Aug. in lib. 2. de serm. dom. in monte c. 19.

Das Gebot der Feindesliebe iſt bekannt; weniger das andere, ob und wie weit wir durch äußere Zeichen dieſe Liebe dem Feinde gegenüber kund geben ſollen und müſſen. Die allgemeinen Liebeserweiſe, die ein Bürger dem andern, ein Chriſt dem andern ſchuldet, müſſen auch dem Feinde erzeigt werden. Das Vorenthalten derſelben wäre Rachſucht. Du ſollſt aber nicht Rache ſuchen noch des Unrechts deiner Mitbürger gedenken. Levit. 19, 18. Zu beſondern Freundſchaftszeichen aber iſt man nicht verpflichtet, wenn ſie auch gerathen ſind, es ſei denn, daß beſondere Verhältniſſe obwalten. Sich vom Böſen nicht überwinden laſſen iſt Pflicht; das Böſe durch Gutes beſiegen iſt ein Zeichen der Vollkommenheit, und der ſteht auf einer hohen Stufe derſelben, der ſich durch angethanes Unrecht nicht nur nicht zum Haß hinreißen läßt, ſondern auch den Feind durch Gutes zur Liebe hinzieht.

2) Darf der Chriſt den Haß des Feindſeligen nicht lieben, ſondern den Menſchen, ſo darf er auch die Laſter des Sünders nicht lieben, ſondern ſeine von der Sünde nicht abſorbirte menſchliche Natur. (Vom ſtreng lutheriſchen Dogma aus wäre die Liebe des Sünders ſchwer zu erweiſen.) Man muß alſo am Sünder zweierlei in's Auge faſſen, die Menſchheit und die Sündhaftigkeit. Dieſe iſt zu haſſen, jene zu lieben. So lange Hoffnung zur Gewinnung des Sünders vorhanden iſt, darf man ihm auch die Zeichen der Freundſchaft nicht entziehen. Uebrigens ſei man hier vorſichtig. Schwachen iſt der Umgang mit Sündern nie zu rathen. Es ſind die, welche bereits alle neun Felſen beſtiegen haben, die, nach der Darſtellung Heinrich Suſos, in glänzender Geſtalt unter dem Netze wandeln. Chriſtus ißt und trinkt mit Sündern, aber ſein Jünger, der, wie der Herr, die Verirrten aufſucht, ruft: gehet heraus aus ihrer Mitte und ſondert euch ab... und Unreines rühret nicht an. II. Cor. 6, 17. Verfällt der Sünder jedoch in völlige Bosheit, ſo daß er nach menſchlichem Ermeſſen unheilbar iſt, dann kann man ſich von ihm abſchließen. Der-

artige Verbrecher, von denen mehr das Verderben Anderer zu fürchten, als ihre eigene Beſſerung zu hoffen iſt, über die kann, nach menſchlichem und göttlichem Rechte, die Todesſtrafe verhängt werden. Bekehrt ſich ein Solcher vor ſeiner Hinrichtung, ſo iſt der Tod eine Sühne ſeiner Schuld, bekehrt er ſich nicht, ſo iſt er eine Beendigung ſeiner Schuld, weil ihm die Möglichkeit, weiter zu ſündigen, genommen wird.

Es finden ſich im A. T. mehrere Stellen, in denen um den Untergang der Sünder gebeten wird, z. B. Pſ. 9, 18. Thomas gibt Anleitung, wie derartige Worte zu erklären ſind. Erſtens, ſagt er, liege ihnen nicht die Form des Wunſches, ſondern der Ausſage zu Grund. Wenn alſo der Pſalmiſt ſage: die Sünder ſollen zur Hölle geſtürzt werden, ſo heiße das, ſie werden verdammt werden. Zweitens, wenn Derartiges gewunſchen werde, ſo beziehe ſich das Verlangen des Wünſchenden nicht auf die Strafe des Menſchen, ſondern auf die Gerechtigkeit des Strafenden, wie in Pſ. 57, 11. „Der Gerechte wird ſich freuen, wenn er die Rache ſieht.“ Denn Gott freut ſich nicht am Untergange der Lebendigen, Weish. I. 13., ſondern an ſeiner Gerechtigkeit, denn er iſt gerecht und liebt die Gerechtigkeit, Pſ. 10, 8. Drittens müſſe der Wunſch auf die Entfernung der Schuld und nicht auf die Strafe bezogen werden, ſo daß die Sünde zerſtört werde, der Menſch aber bleibe.

Drittes Stadium.

Zuſtand der Vollkommenheit.

§. 201.

Eintheilung dieſes Abſchnitts.

1) Mit dieſem Stadium erſteigen wir den Gipfelpunkt des ſittlichen Strebens und Lebens. Eine ſchwache Scheidewand trennt den auf dieſer Stufe Stehenden noch von dem Ziele ſeiner Wanderſchaft, es iſt das leibliche Leben. Aber er ſehnt ſich, daß auch dieſe letzte Feſſel gebrochen werde; er wünſcht, aufgelöst zu werden, um mit Chriſtus zu ſein [1]. Das iſt die Grundſtimmung, wenn ich ſo ſagen darf, die Tonart, aus der die ganze Symphonie geht. Der irdiſche Pilger ſteht auf der Spitze des Berges, der da, wie der Thabor, ſeinen leuchtenden Gipfel über die Niederungen der Erde emporhebt und das Himmelslicht hat auch ihn übergoſſen. Unverwandt und unbeweglich ſchaut das Auge, von ſeinem Glanze trunken, hinauf in das Lichtmeer, während die Erde ferne, von Nebel umlagert, unter ſeinen Füßen liegt. Daß wir es mit einem Worte ſagen, der Stand der Vollkommenheit iſt eine Anticipation, ein Vorgeſchmack der Seligkeit. Aber in die Freude und Seligkeit des Vollkommenen dringt auch noch die Noth und der Jammer des Erdenlebens; denn wenn er auch nicht von der Welt iſt, ſo iſt er doch in ihr.

2) Es hat nicht wenig Verwirrung in die Lehre von dieſem Zuſtande gebracht, daß man zwiſchen Vollkommenheit und Vollkommenheit nicht unterſchieden hat. Wenn aber Proteſtanten gar von einer doppelten Tugend und Vollkommenheit, welche die katholiſche Kirche lehre, ſprechen, ſo iſt das Mißver-

---

1) cf. §. 141.

ſtändniß noch größer, und doch ſcheint uns die Sache ſo einfach zu ſein. Die katholiſche Kirche nennt jenen Zuſtand Zuſtand der Vollkommenheit, in welchem der Fortſchreitende die dem Menſchen größt mögliche Vereinigung mit Gott eingegangen hat und eingeht. Größt mögliche ſagen wir, denn nie hat die Kirche behauptet, daß dieſe Vollkommenheit eine abſolute ſei [1]). Der Menſch bleibt Menſch und als ſolcher auf dieſer Welt ſchwach und gebrechlich, wenn er auch viel vermag in dem, der ihn ſtärkt.

Die Kirche hat, und das iſt die zweite Bedeutung, die ſie mit dieſem Worte verbindet, jedoch auch die Vollkommene genannt, die eigentlich, in die Klaſſe der Fortſchreitenden gehö-

---

1) Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, perfectio vitae christianae in charitate consistit. Importat autem perfectio quandam universalitatem: quia perfectum est, cui nihil deest. Potest ergo *triplex* perfectio considerari. Una quidem absoluta, quae attenditur non solum secundum totalitatem ex parte diligentis, sed etiam ex parte diligibilis; prout sc. Deus tantum diligitur, quantum diligibilis est: et *talis perfectio non est possibilis alicui creaturae*, sed competit soli Deo, in quo bonum integraliter et essentialiter invenitur. Alia autem est perfectio, quae attenditur secundum totalitatem absolutam ex parte diligentis; prout scil. affectus secundum totum suum posse semper actualiter tendit in Deum: et *talis perfectio non est possibilis in via, sed erit in patria.* Tertia autem perfectio, quae neque attenditur secundum totalitatem ex parte diligibilis, neque secundum totalitatem ex parte diligentis, quantum ad hoc quod semper actu feretur in Deum, sed quantum ad hoc quod excludantur ea, quae repugnant motui dilectionis in Deum, sicut August. dicit, quod venenum charitatis est cupiditas, perfectio nulla cupiditas. Et talis perfectio potest in hac vita haberi: et hoc dupliciter: uno modo, in quantum ab affectu hominis excluditur omne illud, quod contrariatur charitati; sicut est peccatum mortale: et sine tali perfectione charitas esse non potest, *unde est de necessitate salutis.* Alio modo, in quantum ab affectu hominis excluditur non solum illud, quod est charitati contrarium, sed etiam omne illud, *quod impedit ne affectus mentis totaliter dirigatur ad Deum:* sine qua perfectione charitas esse potest; puta in incipientibus et proficientibus. Ad secundum dicendum quod illi, qui sunt in hac vita perfecti, in multis dicuntur offendere secundum peccata venialia, quae consequuntur ex infirmitate praesentis vitae: et quantum ad hoc etiam habent aliquid imperfectum per comparationem ad perfectionem patriae. Thom. 2. 2. 184. a 2.

rend, auf eine beſonders energiſche und eifrige Weiſe nach dieſem Zuſtande ſtreben [1]). Nennt man ja doch auch Studirende Juriſten und Theologen, nicht weil ſie es ſchon ſind, ſondern weil ſie ſich dieſer Wiſſenſchaften in höherem Grade befleißen. Der gewöhnliche Weg nun, auf welchem man nach der Vollkommenheit ſtrebt, den haben wir im Zuſtande der Vervollkommnung beſchrieben, es iſt der Weg des aktiven Lebens, wie ſich dieſes in Faſten, Beten und Almoſengeben manifeſtirt. Außer dieſem gibt es aber noch einen zweiten, kürzeren, ſchneller zum Ziele führenden, das iſt der des contemplativen Lebens, wie es ſich in den evangeliſchen Räthen, Keuſchheit, Gehorſam, Armuth offenbart. Weil dieſer Weg ſchneller zur Vollkommenheit führt und die auf ihm Wandernden raſcheren Schrittes ihrem Ziele zueilen, werden ſie Vollkommene genannt. Nicht als ob ſie es ſchon wären, nein, die Vollkommenheit iſt davon verſchieden, ſondern weil ſie mit aller Kraftanſtrengung darnach ringen, es zu werden.

3) Althergebrachtes, durch die Jahrhunderte Sanktionirtes mit einer gewiſſen Ehrfurcht reſpektirend haben wir dieſen Sprachgebrauch adoptirt und ſprechen daher vom contemplativen Leben und den evangeliſchen Räthen in dieſem Abſchnitte. Weil aber zwiſchen den evangeliſchen Räthen und der Voll-

1) Respondeo dicendum, quod ad perfectionem aliquid pertinet *tripliciter*. Uno modo *essentialiter:* et sic ad perfectionem pertinet perfecta observantia praeceptorum charitatis. Alio modo ad perfectionem pertinet aliquid *consequenter:* sicut illa quae consequuntur ex perfectione charitatis: puta quod aliquis maledicenti benedicat, et alia hujusmodi impleat: quae etsi secundum praeparationem animi sint in praecepto, ut scilicet impleantur, quando necessitas requirit; tamen ex superabundantia charitatis procedit, quod etiam praeter necessitatem quandoque talia impleantur. Tertio modo pertinet aliquid ad perfectionem *instrumentaliter et dispositive;* sicut paupertas, continentia, abstinentia et alia hujusmodi... Ad primum ergo dicendum, quod ille qui transit ad religionem (= vitam contempl.) non profitetur se esse perfectum, sed profitetur se adhibere studium ad perfectionem consequendam. Thom. 2. 2. 186. a 2.

kommenheit eine Verſchiedenheit ſtattfindet, ſo müſſen wir auch den Unterſchied geltend machen. Daher zerfällt uns dieſer Abſchnitt in zwei Capitel, deren erſtes vom contemplativen Leben und das zweite von der Vollkommenheit im engeren Sinn handelt.

Zu bemerken iſt, daß wir die Worte contemplatives Leben und evangeliſche Räthe zwar promiscue brauchen, ſie deßungeachtet aber nicht für Wechſelbegriffe halten. Daß jedoch das contemplative Leben die Räthe zur Vorausſetzung hat und wenigſtens großentheils mit ihnen zuſammenfällt, lehrt die Erfahrung aller Jahrhundete.

Erſtes Kapitel.

Das contemplative Leben.

§. 202.

Charakteriſirung des beſchaulichen Lebens.

Der Geiſt des Menſchen iſt, nach ſeinen zwei Hauptkräften, erkennend und wollend. Je nachdem nun die Willensthätigkeit oder die Vernunftthätigkeit vorherrſcht, nennt man das Leben aktiv oder contemplativ. Es kann nicht davon die Rede ſein, daß im beſchaulichen Leben blos die Vernunftthätigkeit herrſche. Wiſſen und Wollen ſind unzertrennlich mit einander vereinigt, weßwegen auch dem contemplativen Leben eine Willensthätigkeit und dem aktiven eine Erkenntnißthätigkeit zur Seite ſteht, aber je in verſchiedener Weiſe. Jene Erkenntnißthätigkeit, welche vorzüglich das aktive Leben begleitet, iſt die des Verſtandes und der praktiſchen Vernunft, jene Willensthätigkeit, welche ſich auch im Beſchauenden findet, iſt die des Ergreifens. Urtheilen und Wählen, Begreifen und

Ergreifen entſprechen einander [1]). Daß die Thätigkeit des Weltlebens vorzüglich in dem verſtändigen Räſonnement und in dem wechſelnden Wählen beſteht, lehrt der Augenſchein. In dem Weltleben tritt aber das aktive Leben als in ſeinem Extrem hervor. Je mehr nemlich das aktive Leben religiös wird, deſto mehr nimmt es von dem contemplativen an ſich. Glaube, Hoffnung, Liebe ſind ihrem Weſen nach contemplativer Natur. Der Geiſt wird durch ſie auf das Eine, auf Gott, concentrirt und in ihm beruhigt, weil er in ihm, als dem höchſten Gute, ruhen kann. Wo hingegen die ſittlichen Tugenden dem aktiven Leben angehören, denn ſie ſind ihrem Weſen nach geſchäftig und auf die Außenwelt gerichtet. Dieſes letztere gehört nemlich zum Begriff des aktiven Lebens, daß es ſich mit der Welt abgibt, wohingegen das contemplative vorzüglich die ewige Wahrheit betrachtet.

Die menſchlichen Faktoren der Beſchauung ſind die theoretiſche Vernunft, die ſich mit Betrachtung der Wahrheit beſchäftigt, und die Freiheit, die in gerader Richtung das höchſte Gut begehrt, der Hauptfaktor iſt aber die Vernunft [2]). Je mehr ſie die höchſte Wahrheit betrachtet, deſto mehr hört die nach Außen gerichtete Thätigkeit auf. In Gott findet ſie Alles, findet ſie auch ihre eigene Vollkommenheit, in ihm findet ſie den vom Schöpfer in ſie gelegten Drang nach Wahrheit befriedigt ꝛc. Sie ſtrebt nicht über ihn hinaus, weil ſie nichts Höheres über ihm kennt. Dem natürlichen Verhältniß von

---

1) Vergleiche den erſten Theil. Wir wollen hier darauf aufmerkſam machen, daß wir den Zuſammenhang mit dem früheren nicht immer ausdrücklich hervorheben. Der Leſer wird aber finden, daß die in der Einleitung aufgeſtellten Grundſätze, wornach die natürliche Sittenlehre in die theologiſche als abſtraktes Moment aufgenommen iſt, durchweg angewendet ſind, und ebenſo der andere, daß im höheren Zuſtand der niedere ſublimirt erſcheint.

2) Cogitationes verum exquirere, et quasi emolere muneris habent: appetitus ad aliquid impellit agendum atque excitat. Itaque ipso genere naturae suae et cogitationes tranquillitatem sedationis infundunt, et appetitus motum agendi excutit. Ambrosius de off. l. 1. c. 22.

Vernunft und Willen zufolge hält aber die Vernunft dem Willen ihr Objekt vor, und je mehr die Vernunft Gott erkennt, deſto weniger will der Wille etwas Anderes als ihn [1]). Da hört das Wählen auf, denn das höchſte Gut iſt für den Willen kein Gegenſtand der Wahl, weil er ſeiner Natur nach das höchſte Gut verlangen muß.

2) Damit kommen wir auf einen weitern wichtigen Punkt, auf den nemlich, ob das contemplative Leben quietiſtiſch iſt. So viel iſt richtig, das discurſive Denken wird auf dieſer Stufe vom intuitiven in Hintergrund gedrängt. Das unruhige Hin- und Hergehen und Weiterſtreben nach einem höheren Grunde hört auf, ebenſo das Streben aus der Betrachtung der ſichtbaren Welt zum Urgrunde aller Dinge aufzuſteigen, und inſofern iſt der Contemplative Quietiſt. „Eingehend in mein Haus, werde ich bei ihr ruhen: denn ihr Umgang hat nichts Bitteres und ihre Geſellſchaft nichts Widriges, ſondern Luſt und Freude. Weish. c. 8, 16. Verſteht man aber unter Quietismus nicht nur ein Siſtiren der auf die Außenwelt gerichteten Thätigkeit, ſondern geiſtige Unthätigkeit überhaupt, ſo findet ſich dieſe im contemplativen Leben durchaus nicht. Im Gegentheil, dieſes Schauen iſt ein beſtändiges Ringen und Kämpfen, „weil die Seele, beſtrebt Gott zu ſchauen, in einen Kampf verſetzt iſt, in dem ſie bald ſiegt, weil ſie mit Geiſt und Herz etwas von dem unendlichen Lichte koſtet, bald unterliegt, weil ſie im Koſten wieder zurückſinkt [2]). Sodann iſt jedes Schauen geiſtige Thätigkeit, das Schauen Gottes aber iſt die höchſte, die den Geiſt in eine ſolche Spannung verſetzt, daß er ermüdend von dieſem Gipfelpunkt bald wieder zurückſinkt. Gehen wir auf den zweiten Faktor, das Willensvermögen, über, ſo iſt auch dieſes im Beſchauenden

---

1) Tantum gaudebunt, quantum amabunt; tantum amabunt, quantum cognoscent, ſagt Anſelm von Canterb.

2) Greg. hom. 14. sup. Ezech.

in Ruhe, ſofern es außer Gott nichts verlangt [1]), ſofern es nimmer wählend zwiſchen den Objekten hin- und hergeht. Der Contemplative ſitzt mit Maria zu den Füßen des Herrn, während Martha, ein Sinnbild des aktiven Lebens, ſich viel zu ſchaffen macht. Wer möchte aber dieſes inbrünſtige Verlangen, ganz mit Gott vereinigt zu ſein, wer dieſe auf's Höchſte geſteigerte Willensthätigkeit, wie ſie ſich in der vollkommenen Liebe offenbart, Ruhe nennen? Die Thätigkeit iſt hier ſo groß, daß das glühende Verlangen, die feurige Liebe allmählig die Lebenskräfte aufzehrt. Dieſe Thatſache liegt der ſchönen Legende zu Grunde, daß die ſeligſte Jungfrau aus Liebe und Sehnſucht geſtorben ſei. Wem aber dieſes zu ſublim iſt, den erinnere ich an das Heimweh. Der Quietismus wird endlich am bündigſten durch folgenden Schluß widerlegt: der Contemplative iſt dem Seligen am ähnlichſten, der Selige iſt Gott am ähnlichſten, Gott aber iſt actus purus, alſo muß auch im Contemplativen die Thätigkeit eine größte ſein.

---

1) Nun möchte man ſprechen: Wie mag Wirken ſein in Armuth, wann Armuth iſt ein lauter Weſen, was dann lauter iſt, das iſt unbeweglich, und Wirken iſt beweglich und geſchieht in Bewegung, wie mag denn Armuth und Wirken bei einander geſtehen? Hierzu antworte ich und ſpreche, daß Armuth iſt eine Gleichheit Gottes: nun iſt Gott in ihm ſelber unbeweglich, und beweget doch alle Dinge; alſo iſt Armuth in ihm ſelbſt ein ſtillſtehend Weſen, unbeweglich, und bewegt doch mit Gott alle Dinge. Wann Armuth iſt verfloſſen in Gott und vereiniget: was dann Ein iſt, das hat Ein Wirken; nun iſt Gott und Armuth Eines, und davon wirket Armuth mit Gott alle Dinge, und bleibet doch lauter und einfältig und unbeweglich mit Gott. Zum andern, ſo iſt der Menſch zuſammengelegt von Zeit und von Ewigkeit. Wann dann der Menſch erhoben wird mit den oberſten Kräften aus Zeit in Ewigkeit, ſo wird er unbeweglich nach den oberſten Kräften: wann Ewigkeit iſt unbeweglich, was dann in Ewigkeit iſt, das iſt auch unbeweglich; wann der Menſch nach ſeinem oberſten Theil iſt in Ewigkeit, ſo iſt er unbeweglich, und er beweget doch die niederſten Kräfte nach der Zeit. Wann dann Armuth iſt zu nehmen nach den oberſten Kräften, und die oberſten Kräfte ſind unbeweglich, ſehet, ſo iſt auch Armuth unbeweglich, und wirket doch mit den oberſten Kräften in die niederſten. Tauler, Nachfolgung des armen Lebens Chriſti S. 46. cf. S. 171.

§. 203.

Verhältniß des contemplativen Lebens zum aktiven.

Das aktive und contemplative Leben ſollen nach den Forderungen des Chriſtenthums auf's Innigſte mit einander verflochten ſein.

1) Wir ſagen, das chriſtlich-contemplative Leben ſei eng mit dem chriſtlich-aktiven verwoben, ſofern ſie die zwei ſich ergänzende Seiten des chriſtlichen Lebens überhaupt ſind. Auch in dieſer Hinſicht iſt das Chriſtenthum auf die natürliche Begabung gebaut, wie hinwieder dieſe im Chriſtenthum zu ihrem Rechte kommt und verklärt wird. Der Eine hat nemlich von Natur einen mehr ruhigen, ſtill in ſich lebenden Geiſt, während der Andere von Leidenſchaften umhergetrieben nach Außen wirken und die Außenwelt nach ſich geſtalten will [1]. Weil jede dieſer Richtungen für ſich allein einſeitig iſt, ſo ſteht der auf der höchſten Stufe der Vollkommenheit, welcher beide im rechten Maaße in ſich vereinigt. Denn nimmer ſoll man über der Gottesliebe, die dem contemplativen Leben angehört, die Nächſtenliebe vernachläßigen, noch viel weniger aber über der Thätigkeit des aktiven Lebens, der Nächſtenliebe, die Gottesliebe zurückſetzen [2]". Beide gehören

1) Wenn die ſonſt das Natürliche ſo zart pflegende „Aufklärung" nur dieſes Eine bedenken würde, ſo könnte ſie dem contemplativen Leben nicht in der Art feind ſein, daß ſie es ganz ausrotten möchte. Sie könnte dann auch ſehen, daß ihr Bemühen eitel iſt, denn die Natur läßt ſich weder mit Federn noch mit Stutzern ſchulmeiſtern.

2) Nec sic quisque debet esse otiosus, ut in eodem otio utilitatem non cogitet proximi; nec sic actuosus, ut contemplationem non requirat dei... Quamobrem otium sanctum quaerit charitas veritatis: negotium justum suscipit necessitas charitatis. Quam sarcinam si nullus imponit, percipiendae atque intuendae vacandum est veritati: si autem imponitur, suscipienda est propter charitatis necessitatem: sed nec sic omni modo veritatis delectatio deserenda est, ne subtrahatur illa suavitas, et opprimat ista necessitas. Aug.

zuſammen, die Gottesliebe iſt aber die höhere und ohne ſie wird die Nächſtenliebe nie vollkommen werden, darum ſteht auch das contemplative Leben über dem aktiven. Jenes iſt immer der Brunnquell für dieſes, und läßt das thätige Leben ab, aus dem beſchaulichen zu ſchöpfen, ſo erſtickt es in ſich und verdorrt. Der Geiſtliche muß durch das contemplative aus dem Borne der göttlichen Weisheit und Liebe ſchöpfen, wenn er das Erdreich fruchtbar begießen und anpflanzen und nicht einer waſſerloſen Wolke gleichen will.

Setzt ſo das aktive Leben das contemplative voraus, ſo ſetzt umgekehrt auch dieſes jenes voraus. Im organiſchen Leben iſt eine beſtändige wechſelſeitige Durchdringung. Die Zuſtände werden durch Handlungen

---

19. de civ. Dei cap. 19. Aehnlich ſpricht ſich Tauler aus, der noch Regeln über die Verbindung beider Lebensweiſen angibt, von denen wir nur einige anführen wollen. Zum dritten ſoll ein Menſch anſehen in ſeinen äußerlichen Liebewerken Ordnung der Zeit und Ordnung ſein ſelbſt. Ordnung der Zeit alſo: des Morgens ſoll der Menſch ſonderlichen ſeines Herzens wahrnehmen, und ſoll ſich nicht viel bekümmern mit äußerlichen Werken, ob es nicht zumal eine große Nothdurft iſt, wann an dem Morgen ſo iſt dem Menſchen leicht, und mag ſich baß zu Gott kehren, denn zu einer andern Zeit; und darnach, als nach Imbiß, ſo mag ſich der Menſch üben in äußerlichen Liebewerken, und aber zur Veſperzeit ſeines Herzens wahrnehmen: und alſo ſoll er Ordnung haben an ſeiner Zeit. Er ſoll auch Ordnung haben an ihm ſelber: ſo er ſich wohl geſchickt findet zu Gott, und ihn Gott treibet von äußerlichen Werken zu ihm ſelber, ſo ſoll er Gott Statt geben und ihn laſſen innerlich in ihm wirken, — und zu der Zeit mag er aller äußerlichen Werke ledig ſein, ob es nicht eine große Nothdurft iſt; und darnach, ſo Gott nicht mehr in ihm wirket, und ihm das innerliche Werk unterzogen wird, ſo ſoll er ſich äußerlich üben an nothdürftigen Liebewerken, und das er dann wirket, das iſt ein göttlich Liebewerk. Auch ſoll ein Menſch erkennen, das ein göttlich Liebewerk iſt, allwegen in wahrer Verzeihung, und daß er nichts darin meine, denn die Ehre Gottes, und ſeines Nebenmenſchen Nothdurft, noch keine Luſt der Natur ſuche, noch aus keinem Warum, denn allein um die Ehre Gottes. Und ſolche göttliche Liebewerke ſoll ein armer Menſch wirken, und ſoll freilich laſſen alle andern Werke, ſie ſeien von dem böſen Geiſt oder von Natur: und alſo iſt Armuth ein frei Vermögen. Tauler, Nachfolgung des armen Lebens Chriſti. Frankfurt 1833. S. 33. Dieſe herrlich ausgeſtattete Ausgabe, deren wir uns bedienen, iſt von H. Schloſſer.

verurſacht, die Handlungen ſelbſt aber wieder durch Zuſtände vervollkommnet. Die Contemplation fordert aber das aktive Leben inſofern als ſeine Vorausſetzung, als ſie durch heftige Leidenſchaften, welche die Seele vom Ueberſinnlichen zum Sinnlichen herabziehen, geſtört oder gänzlich unmöglich gemacht wird. Die ſittlichen Tugenden unterdrücken und regeln die Leidenſchaften, wehren der Zerſtreuung und der damit verbundenen Aufregung und Unruhe, und bahnen ſo der Beſchauung den Weg. Selig, die reinen Herzens ſind, ſie werden Gott ſchauen. In dieſen Worten bringt Jeſus das contemplative und aktive Leben in den angeführten Zuſammenhang. Die Reinigung des Herzens, die den ſittlichen Tugenden angehört, iſt Bedingung des Gott-Schauens, der Contemplation. Wer die Burg der Contemplation einnehmen will, ſagt Gregor [1]) der Große, der muß ſich zuvor auf dem Felde der Werkthätigkeit üben.

2) Verſöhnt ſo die katholiſche Kirche dieſe Gegenſätze, ſo treten ſie hingegen in allen akatholiſchen Religionen und Bekenntniſſen in ſchneidender Diſſonanz aus einander. Das aktive Leben iſt ganz in der Welt aufgegangen, und weil es der Contemplation baar und ledig, ſein Centrum, Gott, verloren hat, iſt es durchweg unruhig bewegt, unbefriedigt von einem zum andern eilend, ohne jeden tiefern Halt. Was es zum Wohl der Menſchheit thut, geht entweder nicht über das Niveau der natürlichen Wohlthätigkeit, oder es ſind Treibhauspflanzen, die durch künſtliche Wärme ſtatt der natürlichen Wärme der Charitas herangezogen beim erſten rauhen Luftzug verwelken. Meiſterhaft beſchreibt Gioberti [1]) die Folgen des, der Contemplation baaren und ledigen,

1) Greg. 6 Moral c. 17.

2) Grundzüge eines Syſtems der Ethik S. 127. Nebenbei ſei bemerkt, daß dieſes der auch im politiſchen Gebiete bekannte Gioberti iſt. Iſt er aber kein beſſerer Politiker als Theologe, ſo können wir ihm nicht ſonderlich Viel zutrauen. Doch in einer Zeit, wo Jeſuitenfreſſerei zum Patrioten und Profeſſoren macht, braucht man keine Theologie.

aktiven Lebens. Die Religion iſt da nicht mehr die einzige und Hauptaufgabe der Menſchen, und ſtatt die Würde des Zweckes zu haben, wird ſie blos als Mittel oder Werkzeug betrachtet. Da die Beſtrebungen auf Genuß, Bequemlichkeit, Reichthum, Macht, Ruhm gerichtet ſind, ſo blühen Handel, Induſtrie, Kriegsmacht und Künſte. Die ſchönen Wiſſenſchaften werden wegen des Nutzens und des Vergnügens, welches ſie gewähren, gepflegt, zu profanem Gebrauche verwendet und nach der Laune der Literaten und Künſtler getrieben. Die Diener des Kultus, gering an Zahl und ohne alle bürgerliche Auktorität, treten aus dem Heiligthum nicht heraus.... Die Laien ſind die Mächtigen, dieſe die Angeſehenen, ſo daß nicht die Verehrung der Götter die Haupttugend iſt, ſondern die Liebe zum irdiſchen Vaterlande, der jede andere Pflicht nachſteht, und ſelbſt die heiligen Gebräuche gehorchen. Dieſer Zuſtand iſt nicht von langer Dauer. Induſtrie und Handel erzeugen Luxus, aus dieſem entſteht die Verderbniß und der öffentliche Ehrgeiz gebiert die ungerechten Kriege. Auch kann die Religion hier keine Hülfe leiſten, da ſie zu wenig Einfluß auf die Gemüther hat, welche nur auf das Zeitliche gerichtet ſind und ſich um die Zukunft nicht kümmern.

Das akatholiſch-contemplative Leben hingegen verfällt in das entgegengeſetzte Extrem. Der That abgeneigt [1]) iſt es mehr geduldig und kräftig, oder vielmehr es beſitzt jene träge Ruhe, welche ſich materiell dem Schmerze hingibt, ohne ihn gleichſam ſelbſtbewußt zu fühlen, und jene Kraft, welche blos leidet, nicht aber zur That tüchtig iſt; denn ſeine Thätigkeit gleicht der Trägheit und iſt mehr eine Abſpannung des Geiſtes, als die Richtung deſſelben auf ein feſtes und genau beſtimmtes Ziel. Das irdiſche Leben hat daher für es keinen moraliſchen Werth: es iſt ihm nicht, wie der chriſtlichen Weisheit, ein Zuſtand der Prüfung und ein Kampfplatz der Tugend,

---

1) cf. Gioberti l. c. S. 124.

ſondern vielmehr eine unnütze und läſtige Bürde, deren es ſich entledigen möchte. Es ſehnt ſich nach dem Tode, nicht um in Gott ſelig zu ſein, ſondern um ſich von einer lügneriſchen und durchaus eitlen Exiſtenz zu befreien.

§. 204.

Die evangeliſchen Räthe.

Unter den evangeliſchen Räthen verſteht man freiwillige Armuth, freiwillige Keuſchheit und freiwilligen Gehorſam.

1) Bleiben wir vorerſt bei den Worten „evangeliſche Räthe" ſtehen, ſo rührt die Benennung daher, daß ihr Inhalt im Evangelium gerathen iſt. Man hat zwar z. B. die Stelle Matth. 19, 21: „willſt du vollkommen ſein, ſo gehe hin, verkaufe Alles, was du haſt, und gib es den Armen", anders gedeutet und ſo macht es auch J. Müller. Auffallend war es uns aber, daß er, um nachweiſen zu können, daß im Evangelium von Räthen keine Rede ſei, die pauliniſchen Worte über die Virginität im 7. Kapitel des erſten Korintherbriefes mit Stillſchweigen übergangen hat [1]). Auf dieſe Weiſe macht man ſich die Sache doch gar zu leicht. Was anders gedeutet werden kann, das deutet man anders, was ſich nicht ſo deuten läßt, ohne in Abſurditäten zu verfallen, übergeht man ſchweigend. Es würde wirklich auch ein beſonderes exegetiſches Kunſtſtück ſein, vordemonſtriren zu wollen, daß die Virginität nicht unter die Kategorie der Räthe gehöre, da der Apoſtel ausdrücklich ſagt: „was aber die Jungfräulichkeit betrifft, ſo habe ich kein Gebot vom Herrn; einen Rath aber gebe ich, als der ich vom Herrn Barmherzigkeit erlangt habe treu zu ſein." l. c. V. 25 u. f.: „ſeliger aber iſt ſie (die Jungfrau), wenn ſie ſo bleibt, nach meinem Rathe; ich meine

---

1) Wir haben zwar wirklich das Buch nicht bei der Hand, glauben uns aber deutlich erinnern zu können, daß dem ſo iſt.

aber, daß auch ich den Geiſt Gottes habe." V. 40. Es iſt uns unerklärlich, wie man ohne dem Buchſtaben Gewalt anzuthun aus dieſen Worten, beſonders wenn man ſie im Zuſammenhang mit den anderen Verſen liest, etwas Anderes herausbringen kann, als daß der Apoſtel die Virginität rathe.

2) Der Rath unterſcheidet ſich vom Gebot oder Geſetz auf vierfache Weiſe, nach Materie, Subjekt, Form und Folgen [1]). Das, was durch ein Geſetz vorgeſchrieben wird, iſt leichter zu vollbringen, als das was angerathen wird, weil die Materie der evangeliſchen Räthe, ſtreng genommen, dieſer Welt nicht eigenthümlich zukommt, ſondern ihre Heimath im Jenſeits hat. Völlige freiwillige Armuth, Keuſchheit und ebenſo beſchaffener Gehorſam iſt zwar nicht gegen, aber über die Natur. Ganz ſchön ſagt daher Ambroſius: wie könnte ſie (die Jungfräulichkeit) der menſchliche Geiſt ergründen, die über die Geſetze der Natur hinausragt? oder wer will ſie mit menſchlichen Worten beſchreiben, die über die Natur erhaben iſt? Aus dem Himmel iſt ſie herabgeholt, damit ſie auf Erden nachgeahmt werde. Und nicht mit Unrecht hat ſie ihre Lebensart dem Himmel entlehnt, da ſie im Himmel den Bräutigam gefunden [2]). Aus dieſem Grunde ſind ſie aber auch nicht für Alle, ſondern nur für Einzelne (Subjekt), nicht für die Vollkommenheit jedes einzelnen Chriſten, ſondern für die Vollkommenheit der geſammten chriſtlichen Kirche gegeben [3]). Es gibt Umſtände, wo ſolche zuweilen unnütz, zuweilen gefährlich, ja zuweilen ſchädlich werden können. Und dies bewog den Heiland zu ſagen: wer es faſſen kann, der faſſe es. Es iſt alſo nicht rathſam, daß Jeder immer jeden Rath befolge, ſondern Jeder befrage die heilige

1) Bellarmin l. c. de monach. l. 2. c. 7.

2) L. 1. de virg. circ. init. cf. brev. rom.

3) De virginitate dicitur: qui potest capere, capiat; de justitia non dicitur: qui potest facere, faciat, sed: omnis arbor, quae non facit bonum fructum, excindetur, et in ignem mittetur. Aug. serm. 16. de temp.

Liebe; denn ſie iſt die Richtſchnur und das Maaß, wornach man in der Anwendung des evangeliſchen Rathes ſich richten ſoll [1]).

Sodann (ex parte formae) verpflichtet das Geſetz vermöge der ihm einwohnenden Kraft, wohingegen die Erfüllung eines Rathes dem Ermeſſen eines Jeden anheimgeſtellt iſt. Damit kommen wir zugleich auf das letzte unterſcheidende Merkmal. Weil das Geſetz ſtreng verpflichtet, ſo iſt auf ſeine Uebertretung Strafe gelegt, wie ſeine Befolgung verdienſtlich iſt. Die Nichtbefolgung eines Rathes hingegen hat keine Strafe, ſeine Befolgung aber um ſo größeres Verdienſt zu gewärtigen. „Das Gebot, ſagt Franz Sales a. a. O., bezeugt einen ausdrücklichen und dringenden Willen von Seite desjenigen, der da befiehlt; der Rath hingegen nur einen Willen, der einen Wunſch hegt. Befehl verpflichtet uns, Rath treibt uns blos an. Wer das Gebot übertritt, der wird zur Strafe gezogen, wer dem Rathe nicht folgt, iſt nur minderen Lobes werth. Die Uebertreter der Gebote verdienen die Verdammniß, die den Rath nicht befolgen, verdienen nur einen geringeren Grad in der Glorie. Groß iſt der Unterſchied zwiſchen befehlen und empfehlen; wer befiehlt, der braucht ſein Anſehen um zum Gehorſam zu verpflichten; wer aber empfiehlt, der geht freundſchaftlich vor, um zu bereden und durch Sanftmuth zu ſeiner Abſicht zu führen. Das Gebot legt Zwang auf: Rath und Empfehlung aber fordern uns zu etwas auf, das von größerem Nutzen iſt. Dem Befehl entſpricht der Gehorſam, dem Rathe der Glaube. Man befolgt den Rath, auf daß man gefalle; das Gebot, damit man nicht mißfalle.“

3) Die evangeliſchen Räthe befaſſen ſich mit jenen Anordnungen, ohne welche der Chriſt zwar auch das Heil erlangen, durch deren Beachtung er es aber leichter und ſicherer erlangen kann [2]). In die Mitte geſtellt

1) Franz Sales, Theot. l. 8. c. 6.

2) Oportet igitur, quod praecepta novae legis intelligantur esse data de his, quae sunt necessaria ad consequendum finem aeternae beatitudinis,

zwiſchen Himmliſches und Irdiſches wird der Fortſchreitende den Himmel um ſo leichter an ſich reißen, je weiter er ſich vom Irdiſchen entfernt. Daß er die Welt ganz fliehe, iſt nicht nothwendig, weil er auch in der Welt ſein Heil wirken kann. Es gehört aber mehr dazu, unter den Stürmen der Welt den Hafen der ewigen Ruhe zu erreichen, als wenn man mit der Welt zugleich auch ihre Gefahren meidet. Wären die Menſchen unſerer Zeit alſo geſinnt (wie Hiob), ſo würde das N. T. uns vom Beſitze jener Dinge nicht warnen, wenn wir nach Vollkommenheit ſtreben wollen. Denn viel bewunderungswürdiger iſt es, an jenen Dingen, wiewohl man ſie beſitzt, nicht zu kleben, als ſie gar nicht zu beſitzen [1]). Von dieſer Erwägung ausgehend rathet die Kirche durch die genannten Gelübde der Welt zu entſagen und ſich von ihr zurückzuziehen.

Die Entfernung von der Welt iſt aber zugleich Annäherung an den Himmel [2]) und dort, im Jenſeits, iſt auch die eigentliche Heimath der evangeliſchen Räthe. Als koſtbare Früchte der triumphirenden Kirche ragen ſie in die ſtreitende herein. Weil aber die Vollkommenen der triumphirenden Kirche näher ſtehen, ſo ſpiegelt ſich in ihnen die Herrlichkeit

---

in quem lex nova immediate introducit: consilia vero oportet esse de illis, per quae melius et expeditius potest homo consequi finem praedictum. Est autem homo constitutus inter res hujus mundi, et spiritualia bona, in quibus aeterna beatitudo consistit; ita quod quando plus inhaeret uni eorum, tanto plus recedit ab altero, et e converso. Qui ergo totaliter inhaeret rebus hujus mundi, ut in eis finem constituat, habens eas quasi rationes, et regulas suorum operum, totaliter excidit a spiritualibus bonis, et ideo hujusmodi inordinatio tollitur per praecepta. Sed quod homo totaliter ea, quae sunt mundi, abjiciat, non est necessarium ad perveniendum in finem praedictum: quia homo potest utens rebus hujus mundi, dummodo in eis finem non constituat, ad beatitudinem aeternam pervenire; sed expeditius perveniet totaliter bona hujus mundi abdicando; et ideo de hoc dantur consilia Evangelii. Thom. 1. 2. 108. a 4.

1) Aug. de morib. eccl. c. 23.

2) Respondeo dicendum, quod, sicut Dionys. dicit: divina sapientia conjungit fines primorum principiis secundorum. Ex quo patet, quod natura inferior in sui supremo attingitur a natura superiori. Thom. 1. 2. 110. a 3.

der Himmliſchen am ſichtlichſten ab. In der andern Welt haben die Erdengüter und ihr Beſitz ihre Endſchaft erreicht. Das Eigenthumsrecht mit Dein und Mein iſt zur vollkommenen Gütergemeinſchaft verklärt. Ein Wiederſchein davon leuchtet nicht nur in der Gütergemeinſchaft der erſten Chriſten, ſondern durch alle Jahrhunderte herab, in jenen Gliedern der Kirche, die allem eigenen Beſitz entſagt haben. Wie in der andern Welt nicht zur Ehe genommen und gegeben wird, Matth. 22, 30, ſo haben von jeher Viele jungfräulich ihr Leben beſchloſſen und ſo im Fleiſche, über das Fleiſch erhaben, kein irdiſches, ſondern ein himmliſches Leben geführt [1]). In voller Unterwerfung unter Gott ſollen wir ſeinen Willen ſo vollziehen, wie es im Himmel geſchieht, das iſt der theilweiſe Inhalt unſeres täglichen Gebetes. Damit wird zugleich Zeugniß abgelegt, daß die wahre Heimath des Gehorſames in dem Himmel iſt, der auf dieſer Welt rein und lauter in dem freiwilligen Gehorſame der Vollkommenen leuchtet.

Am deutlichſten tritt dieſes hervor an dem, welcher vom Himmel gekommen iſt, an Jeſus. Entblößt von Allem, ſo daß er nicht hat, wohin er ſein Haupt legen kann, iſt ſelbſt das Leichentuch, in das er gewickelt, das Grab, in das er gelegt wird, nicht ſein. Aus einer Jungfrau geboren hat er jungfräulich ſein Leben geführt, bis er es, ſeinem Vater gehorſam, gehorſam bis zum Tod am Kreuze, zu unſerer Erlöſung hingab. Liegt aber das Weſen der Vollkommenheit in der größtmöglichen Vereinigung mit Gott, ſo wird es eine leicht begreifliche Erſcheinung ſein, daß das Urbild, Jeſus, auch dem Abbild ſein Gepräge aufdrückt [2]).

---

1) Hieron. serm. de assumpt.

2) Sie folgen dem Lamme, wohin immer Es geht, denn auch dieſes iſt makellos jungfräulich. Denn es bewahrte im eigenen Leben, was es der Mutter wundervoll erhalten. Jungfräulich empfangen von der Jungfrau und geboren blieb nach Seiner Geburt jungfräulich mit der jungfräulichen Mutter der Urheber und Behüter, der Freund der Jungfräulichkeit und deren reicher Vergelter, Jeſus Chriſtus, unſer Herr. Mit Recht folgen Jene Ihm alſo auch in dieſem

Der göttliche Geiſt, wenn er in dem Geſchöpfe, als ſeinem Tempel, wohnt, treibt eine ähnliche äußere Lebensweiſe hervor. Es iſt dieſes beachtenswerth. An Jeſus treten die evangeliſchen Räthe am reinſten hervor, ſie ſind da, wo die volle Vereinigung mit Gott ſtattfindet, heimiſch, iſt es nicht natürlich, daß ſie ſich auch in jenen finden, in denen dieſe Vereinigung zwar keine vollkommene, aber doch größte iſt? Die Vollkommenen ſtehen auf dem Berge Thabor, auf ſie fällt am meiſten Licht von Oben, an ihnen tritt die Ordnung der andern Welt am ungetrübteſten zu Tage, darum werden die evangeliſchen Räthe immerhin eine, wenn auch nicht nothwendige, Eigenſchaft der Vollkommenheit ſein, eine ſolche nemlich, die ihren Glanz erhöht [1]. Auch im Eheſtand kann

---

Leben, in Jungfräulichkeit des Leibs und der Seele, wohin immer Er geht. Nachfolgen, was heißt es anders als nachahmen? Vitis mystica c. 31. Unter den Schriften des hl. Bernhard. Wir machen auf die klaſſiſche Ueberſetzung dieſes Büchleins aufmerkſam. Regensburg bei Manz, 1847.

1) Tauler ſtellt in folgenden Worten dieſes Verhältniß in das klarſte Licht und gibt zugleich auf den von Proteſtanten gemachten Vorwurf einer „doppelten Tugend" die beſte Antwort. Ich ſpreche, daß ein Menſch ſich lauterlich hält, und ſeines Herzens innerlich wahrnimmt, und ſich bekümmert mit guter Betrachtung, und ſonderlich mit dem Leiden unſers Herrn: wann das macht den Menſchen lauter; und in der Lauterkeit entſpringt ein Licht, und das Licht brennt, und darnach das Brennen iſt, darnach beweiſet es ſich von Außen: iſt es groß, es brennet dem Menſchen alle Dinge ab, äußerlich und innerlich, — aber iſt es klein, ſo behält der Menſch ſeine Nothdurft von außen an, und verſchmähet die Dinge von innen. Und das iſt eine Nothdurft zum Himmel, daß man der Dinge von innen ledig ſei: und das ſind gute Leute: aber ſie ſind nicht vollkommen, als die denen das Feuer alle Dinge verbrennet hat, äußerlich und innerlich, — die ſtehen allein auf dem Grade aller Vollkommenheit, von denen das Evangelium ſpricht. Nun möchte Jemand dawider ſein, daß ich ſprach von dem Liebefeuer, und ihm zulegte Größe und Kleine: und man möchte ſprechen, es iſt weder groß noch klein, wann es iſt ohne Stücke, — und was nicht Stücke hat, das iſt auch nicht groß noch klein, und iſt ein einfältig Sein in ihm ſelber. Hierzu antworte ich und ſpreche, daß das göttliche Liebefeuer iſt in ihm ſelber weder groß noch klein, weder heiß noch kalt — aber nach ſeinem Auswirken ſo iſt es groß und klein und wirket in jeglichem Menſchen nach ſeiner Empfänglichkeit, und darnach er Ernſt hat und Begierde zu Gott. Iſt nun ſein Ernſt und Begierde groß, ſein Brennen iſt auch deſter größer: aber iſt ſein

es Vollkommene geben, ceteris paribus ſteht aber der Jungfräuliche höher. Wir wollen übrigens hierauf blos inſoweit aufmerkſam machen, als es ein Moment an den evangeliſchen Räthen iſt, das Weſen derſelben beſteht wie angegeben darin, daß ſie die Vollkommenheit anbahnen nach dem Urtheil der Kirche, der kürzeſte und ſicherſte Weg zu ihr ſind.

§. 205.

Opera supererogatoria.

Das Reſultat des Vorhergehenden iſt: die Vollkommenheit liegt nicht in den evangeliſchen Räthen, ſondern ſie führen blos zu ihr, ſind ein Weg zu ihr. Im vorigen Abſchnitt haben wir aber ebenfalls einen Weg zur Vollkommenheit beſchrieben, den des aktiven Lebens, der ſich durch Beten, Faſten und Almoſengeben realiſirt. Die Frage iſt nun: wie verhalten ſich beide Wege zu einander?

1) Sie entſprechen ſich. Den Weg des aktiven Lebens kennen wir, er wird durch Beten, Faſten und Almoſengeben zurückgelegt, der des contemplativen Lebens aber geht durch Armuth, Keuſchheit und Gehorſam. Beziehen wir ſie nun auf einander, ſo entſpricht dem Almoſengeben die Armuth, der Keuſchheit das Faſten, dem Gebete der Gehorſam. Haben wir ſodann in Beziehung auf die guten Werke gezeigt, daß ſie nicht in einem zu engen Sinn gefaßt werden dürfen und das Faſten nicht blos in Enthaltung von Speis und Trank beſteht, ſo gilt daſſelbe von den evangeliſchen Räthen [1]). Keuſchheit iſt blos ein potenzirtes

---

Ernſt und Begierde klein, ſein Brennen iſt auch klein. Und darum, der Menſch der einen Willen hat, der gekehret iſt von allen zeitlichen Dingen, in den kommt das göttliche Feuer, und verſchwendet in ihm alle Dinge äußerlich und innerlich: und davon ſprach Sankt Paulus, daß „Gott iſt im Feuer, das alle Dinge verſchwendet.“ Nachfolge des armen Lebens Chriſti S. 106.

1) Ad secundum dicendum, quod omnes aliae religionis observantiae

Faſten. Sie iſt die vollkommene Enthaltung von jener Luſt, die die ſtärkſte und unbändigſte iſt, aber nicht nur die Enthaltung von dieſer, ſondern auch von allen andern Gelüſten. Es iſt ein Unverſtand, wie ihn blos unſere liebeleere, bettelarme Welt zum Vorſchein bringen kann, wenn man glaubt, Eheloſe können und dürfen ſich für die Entſagung der Ehe durch gut Eſſen und Trinken und andere Vergnügungen entſchädigen. So hat die Kirche das Gelübde der Keuſchheit nie gefaßt, ſondern allgemein als eine viel energiſchere, thatkräftigere Enthaltung von all dem, was das Faſten verlangt. Nicht anders verhält es ſich mit dem Almoſengeben und der Armuth. Freiwillige Armuth iſt das auf's höchſte geſteigerte Almoſengeben, ein völliges Hingeben aller zeitlichen Güter, um Chriſti willen. Man glaube aber ja nicht mit dieſem negativen Verhalten ſei der Geiſt dieſes Gelübdes erfüllt. Sind nicht jene Mönche, die ihr Brod betteln, zugleich die Glaubensboten der Welt geworden? Waren nicht ein Thomas und Bonaventura die größten Lehrer der Theologie? Sie haben nicht nur ihr Vermögen den Armen geſchenkt, ſondern auch die Unwiſſenden belehrt, die Traurigen getröſtet ꝛc. Wer daran zweifelt, der frage die Geſchichte, und ſie wird ihm ſagen, daß vorzüglich die Mendicantenorden die Paſtoration, während mehr als eines Jahrhunderts, beinahe ausſchließlich

ordinantur ad praedicta tria principalia vota. Nam si qua sunt instituta in religionibus ad procurandum victum, puta labor, mendicitas, vel alia hujusmodi, referuntur ad paupertatem; ad cujus conversationem religiosi per hos modos victum suum procurant. Alia vero, quibus corpus maceratur, sicut vigiliae, jejunia et si qua sunt hujusmodi, directe ordinantur ad votum continentiae observandum. Si qua vero in religionibus instituta sunt pertinentia ad humanos actus, quibus aliquis ordinatur ad religionis finem, scilicet ad dilectionem Dei et proximi (puta lectio, oratio, visitatio infirmorum, vel si aliquid aliud est hujusmodi), comprehunduntur sub voto obedientiae, quod pertinet ad voluntatem, quae secundum dispositionem alterius suos actus ordinat ad finem. Determinatio autem habitus pertinet ad omnia tria vota, tanquam signum obligationis. Unde habitus regularis simul datur, vel benedicitur cum professione. Thom. 2. 2. 186. a 7.

beſorgten. Das Gebet beruht hauptſächlich in der Unterwerfung des Geiſtes unter und in der Dahingabe des eigenen Ich an Gott, und dieſe Unterwerfung und Dahingabe tritt nur in verſtärktem Maaße im freiwilligen Gehorſam zu Tag, der ſich um Gotteswillen dem Vorgeſetzten unterwirft.

Knüpfen wir an das Frühere an, ſo haben wir zu Anfang des vorigen Abſchnitts geſagt, die Vervollkommnung ſei durch ein Doppeltes bedingt, durch die Schwächung der niedern Vermögen und die Kräftigung der höhern, oder was daſſelbe iſt, durch das Aufgeben ſeiner ſelbſt und die Hingabe an Gott. Denn die Vollkommenheit, auf welche die Vervollkommnung vorbereitet, wie die Buße auf die Rechtfertigung, fordert, daß der Menſch ſich ſeiner ſelbſt und all des Seinigen entäußert (negativ), und ſich und all das Seinige an Gott hingibt (poſitiv). Der Glücksgüter entäußert er ſich und bringt ſie Gott zum Opfer durch freiwillige Armuth. Der leiblichen Güter entäußert er ſich und bringt ſie Gott zum Opfer in der freiwilligen Virginität. Seiner Seelengüter, des eigenen Ich, entäußert er ſich und bringt ſie Gott zum Opfer in dem freiwilligen Gehorſam [1]). Und zwar ganz und gar, nicht nur der That, ſondern auch dem Vermögen nach, nicht nur für einige Zeit, ſondern für immer thut er das, d. h. er verpflichtet ſich zu dieſer Trias, vermöge eines dreifachen Gelübdes [2]).

---

1) Nota tertio, instrumenta aptissima atque utilissima ad hanc perfectionem acquirendam esse illas tres virtutes, paupertatem, continentiam et obedientiam. Nam ut quis perfecte Deum diligat, debet et se totum Deo tradere et omnia impedimenta removere; utrumque consequimur per has virtutes. Tradimus enim Deo nos totos, quando tradimus animum, corpus et res externas; nihil enim habemus aliud. Bellar. l. c. de monach. l. 2. c. 2.

2) Nota quarto, non sufficere ad religionem has tres virtutes, nisi accedat votum i. e. sacra promissio Deo facta, qua quis obstringat se perpetuo ita victurum. Religio enim est status quidam: status autem significat rem immobilem et perpetuam. Quare fieri poterit, ut aliquis sit perfectus et tamen non sit in statu perfectionis: quemadmodum e contrario non raro accidit, ut multi tum episcopi quam religiosi sint in statu perfectionis et non sint perfecti. Bellarmin ibid.

Durch ein Gelübde opfert man nemlich nicht nur dieſe oder jene Handlung Gott auf, ſondern auch die Fähigkeit zu dieſer Handlung, indem man ſich ſelbſt der Möglichkeit beraubt, das Gegentheil zu thun. Es iſt dem Menſchen auch nicht möglich, ſein ganzes Leben auf einmal und in einem Augenblicke Gott aufzuopfern, weil es in einer Succeſſion von Zeitmomenten verlauft. Will er es dennoch auf einmal Gott ganz hingeben, ſo kann er es nur durch Gelübde.

Um die Parallele mit den guten Werken vollſtändig durchzuführen, ſoll nach einem Ausſpruche des Concils von Trient das ganze Leben des Chriſten eine Buße ſein, darum darf dieſe Signatur auch den Werken des Vollkommenen nicht fehlen. Im Gegentheile, weil ſich das chriſtliche Leben im Zuſtande der Vollkommenheit am lauterſten ausprägt, ſo ſind auch ſeine Bußwerke die vollkommenſten. Das Almoſengeben ſteigert ſich bei ihm zur völligen Entäußerung von Eigenthum 2c. Aber auch die andere Art von Bußübung fehlt ihnen nicht [1]. Unſere Welt iſt nichts weniger als contemplativer Natur, das reißende Thier geht in ihr lauernd durch die Nacht, während das jagdbare durch die Wälder und über die Höhen ſtreift; das zahme aber im Pfluge geht, oder auf dem Anger weidet: innen aber der rechnende Verſtand als Hausmeiſter Buch hält, und die nöthigſte Zucht beſorgt. Was ſich nun zu dieſer Ordnung hält: Gewaltſames in ſich dem Gewaltſamen, Zahmes dem Zahmen beigeſellend, und dem Imperativ des Oekonomen ſich fügend, das gedeiht leidlich, phyſiſch und moraliſch in Geſundheit und Wohlbehagen. Da erſcheinen aber nun dieſe Fremdlinge, wie Meteore einer höheren Welt, in Mitte dieſer

1) Docet praeterea tantam esse divinae munificentiae largitatem, ut non solum poenis sponte a nobis pro vindicando peccato susceptis, aut sacerdotis arbitrio pro mensura delicti impositis, sed etiam, quod maximum amoris argumentum est, temporalibus flagellis a Deo inflictis, et a nobis patienter toleratis, apud Deum patrem per Christum Jesum satisfacere valeamus. Trdt. sess. 14. c. 9.

Ordnung, die ihnen eine Unordnung iſt, wie ſie ihr ein Aergerniß; und finden natürlich keine Stätte ſich bereitet.“ Und nun werden ſie gehetzt und gejagt vom aufgeklärten und unaufgeklärten Pöbel, unter den die hochwohlweiſe Polizei vor Allem gehört, welche die Rolle des Mephiſtopheles übernommen, das Böſe zu wollen und das Gute zu ſchaffen, denn ihnen dient dieſes Ungemach zur Läuterung und Reinigung [1].

2) Aus dem Geſagten ſollte zur Genüge hervorgehen, daß es zwei Wege zur Vollkommenheit gibt; einen durch Beten, Faſten, Almoſengeben, den andern durch Gehorſam, Keuſchheit, Armuth. Beide ſind dem Weſen nach gleich, ſofern ihnen die nothwendigen Requiſite zukommen, der letztere iſt aber kürzer, führt ſchneller und ſicherer zum Ziel. Ziehen wir nun aus dieſen Oberſätzen den Schluß. Iſt, was kein Katholik läugnet, das Streben nach der Vollkommenheit und die Vollkommenheit ſelbſt geboten, ſo fragt es ſich, iſt auch der Weg zur Erreichung derſelben geboten? Allerdings. Wer den Zweck will, muß auch die Mittel wollen. Wenn aber zwei Wege zu dieſem Ziele führen, der des aktiven und der des contemplativen Lebens und wenn ſie beide nicht zugleich eingeſchlagen werden können (denn der Verehelichte kann nicht zugleich jungfräulich ſein), iſt dann der letztere durch ein Geſetz geboten [2]? Die völlige Hingabe ſeines Vermögens an die

1) Wir kennen, um von den Klöſtern nichts zu ſagen, eine ſolche Perſon. Man ſchreit bis zur Heiſerkeit von Freiheit; für ſie ſcheint ſie nicht da zu ſein. Wirklich wird ſie von Pilatus zu Herodes geführt. Wäre ſie mein Pfarrkind, ich wollte dieſe Freiheit requiriren und wenn ich bis zum deutſchen Kaiſer in spe hinauf müßte. Was kümmert denn die antichriſtliche Polizei die katholiſche Kirche? Die Ehe von Kirche und Staat iſt zu der eines Heiden und Chriſten geworden und darum ſoll ſie aufgelöſt werden. Ich weiß wohl, der Idee nach gehören ſie zuſammen, die Wirklichkeit hat aber das Ideal zur Carricatur verunſtaltet. Der Staat hat das jus cavendi und inspiciendi verwirkt, denn ſeine Schirmpflicht hat in's Gegentheil umgeſchlagen. Fiat mundus, pereat justitia!

2) Cum autem id quod cadit sub praecepto, diversimode possit impleri, non efficitur transgressor praecepti aliquis ex hoc, quod non optimo modo

Armen iſt ein Weg zur Vollkommenheit Matth. 19, 21. Iſt nun dieſer Weg geboten, ſo iſt das contradiktoriſche Gegentheil deſſelben, das Nichtarmſein, verboten; Reichthum alſo mit den Forderungen des Chriſtenthums unvereinbar [1]). In dieſer

implet, sed sufficit quod quocunque modo impleat illud. Perfectio autem divinae dilectionis universaliter quidem cadit sub praecepto; ita quod etiam *perfectio patriae* non excluditur ab illo praecepto, ut dicit August. Sed transgressionem praecepti evadit, qui quocunque modo perfectionem divinae dilectionis attingit. Est autem infimus divinae dilectionis gradus, ut nihil supra eum, aut contra eum, aut aequaliter ei diligatur: a quo gradu perfectionis qui deficit, nullo modo implet praeceptum. Est autem alius gradus perfectae dilectionis, qui non potest impleri in vita, ut dictum est, *a quo qui deficit, manifestum est quod non est transgressor praecepti.* Et similiter non est transgressor praecepti, qui non attingit ad medios perfectionis gradus, dummodo attingat ad infimum. Thom. 2. 2. 184. a 3. ad 2.

1) Das allgemeine, allumfaſſende Gebot: Liebe deinen Nächſten wie dich ſelbſt, wie verhält es ſich z. B. zum Eigenthum und den Reichthümern der Einzelnen? Der Leichtſinnige denkt über dieſe wichtige Frage gar nicht nach; aber den ernſten Chriſten hat ſie zu jeder Zeit zu tiefer Erwägung aufgefordert. Offenbar wäre der vollkommenſte Ausdruck des genannten Gebotes, angewendet auf den vorliegenden Fall, geradezu auf Eigenthum zu verzichten, und ſeine Reichthümer nur ſchlechthin gemeinſam mit Allen zu gebrauchen; gewiß entſpräche ein ſolches Handeln, eine ſolche Hingabe am genaueſten dem Gebote: den Nächſten wie ſich ſelbſt zu lieben. Die erſte Gemeinde in Jeruſalem hat auch dieſe Auslegung dem Gebote gegeben, und in dieſem Sinne die an den reichen Jüngling gerichteten Worte des Herrn gedeutet. Noch zu Anfang des dritten Jahrhunderts war es vielen Chriſten unzugänglich, wie bei dem Geſetze der Liebe, wie bei einer ſolchen Gemeinſchaft, als ſie unter Chriſten ſtattfinden müſſe, der Eine reich ſein könne und der Andere arm. Die herrliche Schrift des Clemens von Alexandrien: „welcher Reiche wird ſelig," kann einem Jeden den Beweis hievon liefern; die fruchtbare aber große Mühe, die er ſich gab, die Aengſtlichen zu beruhigen und die wohlhabenden Heiden zum Eintritt in die chriſtliche Kirche zu beſtimmen, zeigt uns, wie verbreitet die beſprochene Richtung war. In Folge bibliſcher Andeutungen mehr als ausdrücklicher Belehrungen, und durch die beſtändige Uebung der Kirche, die auch hierin vom heiligen Geiſt geleitet war, überkamen wir die jetzt herrſchenden, und gegen Sekten aller Art vertheidigten katholiſchen Grundſätze, die ſich gar nicht ſo ſehr von ſelbſt verſtehen, als es Vielen ſcheint. Und worin beſtehen dieſe Grundſätze? Die Kirche lehrt, es iſt ein Beweis größerer ſittlicher Vollkommenheit, wenn Jemand, von Liebe getrieben, Alles, was ihm angehört, ohne ſich ſelbſt irgend zu bevorzugen,

Alternative bleibt nichts übrig, als mit der Kirche zu lehren: der Weg der freiwilligen Armuth iſt nicht geboten und nicht verboten, ſondern gerathen. Man möchte einwenden: man kann auch beſitzen als beſäße man nicht, da iſt Armuth beim Reichthum, ſie widerſprechen ſich alſo nicht. Gut. Aber für's Erſte iſt von einer ſolchen Armuth in den evangeliſchen Räthen gar nicht die Rede, ſondern von einer ſolchen, die nicht nur ideell, ſondern reell nichts mehr hat, und dieſer widerſpricht das Haben geradezu. Sodann iſt jener Reichthum, der beſitzt, als beſäße er nicht, der auch im aktiven Leben geforderte. Denn von jenen Reichen, die mit Zähigkeit an ihren Glücksgütern hängen, gilt das Wort: „es iſt leichter, daß ein Kameel durch ein Nadelöhr gehe, als daß ein Reicher in das Himmelreich eingehe, Matth. 19, 24. Darum noch einmal: iſt Armuth geboten, ſo iſt Reichthum verboten.

Wenn aber, und das iſt die weitere Conſequenz, der Reiche die Vollkommenheit erlangen kann, wenn die Betretung dieſes Weges zur Erreichung des Zieles genügt, iſt *dann der andere Weg nicht ein mehr als genügender*? Was heißt aber opus supererogatorium zu deutſch anders, als ein mehr als genügendes Werk, ein Werk der Uebergebühr? Ferner ſagt der Apoſtel: wer ſeine Jungfrau verheirathet, thut wohl; wer ſie aber nicht verheirathet, thut beſſer. I. Cor. 7, 38. Damit iſt direkt ausgeſprochen, auch im Stand der Ehe kann man vollkommen werden, aber im jungfräulichen leichter (cf. V. 34). Wer ſich darum verehelicht, genügt den Forderungen des Chriſtenthums, wer aber ehelos bleibt, der

---

mit der dürftigen Menſchheit theilt, als wenn Jemand eine ſolche Bevorzugung *in irgend einer Weiſe* eintreten läßt. Jeder, in welchem die Liebe herrſchend geworden iſt, wer nicht blos mit der Zunge, ſondern in der That liebt, gehört Chriſto an; aber es gibt Stufen und zwar *frei gewählte, durch kein Geſetz gebotene Stufen* in dieſer Angehörigkeit, und zu beſtreiten iſt es nicht, daß der Erſtere in vollkommenerer Weiſe ſich mit ihm geeinigt hat, als der Letztere. Möhler, neue Unterſuchungen ꝛc. S. 305, 306.

thut noch mehr, weßwegen dieſes der Apoſtel auch nicht gebietet, ſondern blos rathet. V. 40 [1]).

So läßt ſich alſo dieſe von der Kirche nicht als Dogma ausgeſprochene Lehre von den Werken der Uebergebühr bis auf den Wortlaut hinaus rechtfertigen. Es wird jedoch entgegnet: die katholiſchen Theologen dehnen die opera supererogatoria weiter aus und beſchränken ſie nicht allein auf die evangeliſchen Räthe. Allerdings; faſſen wir aber die evangeliſchen Räthe, wie wir es verlangen, in derſelben Ausdehnung, wie Beten, Faſten und Almoſengeben; ſo iſt es eine nothwendige Conſequenz, die opera supererogatoria auch weiter auszudehnen. Daß dann aber ſolche Handlungen in dem nemlichen Verhältniß zu den Werken der Uebergebühr ſtehen, in welchem ſie zu den evangeliſchen Räthen ſtehen, leuchtet ein, d. h. ſie gehören unter die evangeliſchen Räthe und darum auch zu den opera supererogatoria. Iſt es als ein Mittel zur Vollkommenheit geboten ſeine Zunge im Zaum zu halten, und genügt es an dieſem, ſo muß man auch ſagen der Karthäuſer thut mehr als genügt, wenn er gänzliches Stillſchweigen beobachtet ꝛc.

3) Die evangeliſchen Räthe ſind nicht geboten, und Keiner iſt durch ein Geſetz zu ihnen verpflichtet, darum iſt ihre Befolgung oder Nichtbefolgung aber keineswegs der reinen Willkühr anheimgeſtellt, ja ſie können unter Verhältniſſen ſogar geboten ſein [2]). Die Liebe entſcheidet, ob ſie befolgt oder unterlaſſen werden ſollen! Wie ſchon im erſten

---

1) Was den patriſtiſchen Beweis betrifft, will ich aus den vielen Stellen nur eine, die älteſte anführen. Mandata Domini custodi, et eris probatus, et scriberis in numero eorum, qui custodiunt mandata ejus. Si autem praeter ea, quae mandavit Dominus, aliquid boni adjeceris, majorem dignitatem tibi conquires, et honoratior apud Dominum eris, quam eras futurus. Hermae pastor. l. 3. simil. 5. n. 3. pag. 388 ed. tertia, Hefele.

2) Ad primum ergo dicendum, quod nullus est actus perfectionis sub consilio cadens, qui in aliquo eventu non cadat sub praecepto, quasi de necessitate salutis existens. Thom. 2. 2. 124. a. 3.

Theile gezeigt, geht der Wille, je geheiligter er wird, deſto mehr in eine ſittliche Nothwendigkeit über, und nehmen wir das im vorigen Abſchnitt von den Geiſtesgaben Geſagte hinzu, wornach der heilige Geiſt die Kinder Gottes führt: ſo wird einleuchten, daß die Wahl des contemplativen Lebens keine ſchlechte Zufälligkeit iſt und daß, wenn auch kein äußeres Geſetz gebietet, ein innerer Drang treiben kann. Es wird damit der Begriff des Rathes auch nicht aufgehoben, weil dieſer innere Drang für gewöhnlich nicht in der Form des Gebotes, ſondern des Rathes ſich zu erkennen gibt. Daß in beſonderen Fällen der Rath Gebot werden kann, wurde angegeben.

Anſchaulich ſetzt dieſes Verhältniß der Räthe zu der Liebe Franz Sales in folgenden Worten aus einander. Gott will nicht, daß jeder alle Räthe befolge, wohl aber, daß er dem Rathe nachkomme, der je nach der Verſchiedenheit der Perſonen, Zeiten, Umſtände und Kräfte anwendbar iſt, wie die Liebe es erfordert; denn ſie iſt die Königin aller Tugenden, aller Gebote, aller Räthe, und überhaupt aller Geſetze und chriſtlichen Handlungen und weiſet, als ſolche, allen und jeden ihren Rang, ihre Ordnung, ihre Zeit und ihren Werth an. Wenn alſo die Liebe die Einen zur Armuth führt und die Andern derſelben entreißt, wenn ſie die Einen zur Ehe, die Andern zur Enthaltſamkeit auffordert, wenn ſie den Einen in das Kloſter, den Andern aus demſelben ruft, ſo braucht ſie darüber keinem Menſchen Rechenſchaft zu geben; denn ſie hat Vollmacht über Alles, was zum chriſtlichen Geſetze gehört. „Die Liebe vermag alle Dinge;“ ſie beſitzt den höchſten Grad der Klugheit wie geſchrieben ſteht: „die Liebe thut nichts vergebens.“ Will aber Jemand mit ihr rechten und ſie fragen: warum thuſt du dies? So antwortet ſie freiwillig: „der Herr bedarf deſſen.“ Alles iſt wegen der Liebe, die Liebe aber Gottes wegen da. Alles muß der Liebe dienen; ſie aber dient Niemanden, nicht einmal ihrem Vielgeliebten; denn nicht ſeine Magd, ſondern ſeine Braut iſt ſie; und nicht Dienſte, ſondern

Liebe erzeigt ſie ihm. Von ihr alſo ſoll man den Befehl holen, inwiefern man den evangeliſchen Räthen ſich fügen ſoll; denn Einigen befiehlt ſie beſtändige Keuſchheit und nicht Armuth; Andern Gehorſam und nicht Jungfräulichkeit; Andern Faſten und nicht Almoſen; noch Andern Almoſen und nicht Faſten; Andern die Einſamkeit und nicht das Hirtenamt; Andern endlich den Umgang mit der Welt und nicht die Einſamkeit [1]).

§. 206.

Armuth.

1) Unter den Gütern, die man um des Himmels willen verlaſſen ſoll, begegnen unſerm Blicke zuerſt die ſog. Glücksgüter. In Betreff dieſer gibt Jeſus den Rath, ſie zu verkaufen, den Erlös den Armen zu geben und ihm nachzufolgen. Matth. 19, 21. Da der Jüngling aber traurig wegging, erwiederte der Herr, daß es für einen Reichen ſchwer halte in den Himmel zu kommen, weil die Sorgen dieſer Welt und die Reichthümer das aufkeimende Samenkorn erſticken. Er ſagt, nach der Bemerkung des hl. Hieronymus, nicht: es ſei dem Reichen unmöglich den Himmel zu erlangen, ſondern blos, es halte ſchwer. Jenen aber, welche mit unordentlicher Liebe an dem Reichthume hängen, iſt es unmöglich in die Seligkeit einzugehen, ebenſo unmöglich als ein Kameel durch ein Nadelöhr gehen kann. Der Reiche kann alſo zur Vollkommenheit gelangen, aber Manches ſteht ihm im Wege, darum gibt Jeſus den Rath, den Reichthum wegzugeben, um ſo leichter zum Ziele gelangen zu können. Dafür, daß das Erſtere der Fall ſei, führen die Kirchenlehrer durchgängig Abraham an, erklären es aber zugleich für etwas Wunderbares und bemerken: das Wunderbare ſei nicht zur Nachahmung da, ſondern zur Lobpreiſung. Darum preiſe Jeſus Sirach 31, 8 den Reichen

---

1) Theotimus l. 8. c. 6.

ſelig, der unbefleckt erfunden wird, der dem Golde nicht nachſtrebt und auf Gold und Schätze ſeine Hoffnung nicht ſetzt. Aber je größer die Tugend ſolcher Reichen ſei, deſto kleiner ihre Zahl. Deßwegen ſetze der Siracide bei: Wer iſt der? auf daß wir ihn loben; denn er hat Wunderbares in ſeinem Leben gethan. Das Gefahrbringende des Reichthums liegt aber darin, daß der Beſitz der zeitlichen Güter zur Liebe und Anhänglichkeit an ſie reizt, wodurch die Gottesliebe geſchwächt wird. Denn das Herz wendet ſich dem Einen um ſo lebhafter zu, je mehr es von allem Andern abgezogen wird [1]). So wird die Liebe Gottes um ſo reiner und flammender, je mehr alles Verlangen nach dem Zeitlichen aus dem Herzen ſchwindet. „Das Gift der Liebe iſt die Hoffnung Reichthum zu erlangen oder zu beſitzen, je mehr dieſes Verlangen abnimmt, deſto mehr erſtarkt ſie, die Vollkommenheit aber kennt gar keine Begierde.“ (Auguſtin). Alle Räthe, durch welche wir zur Vollkommenheit geführt werden, zielen darum darauf ab, den Geiſt des Gerechten von der Anhänglichkeit an das Zeitliche zu reinigen, damit er um ſo freier ſich zu Gott erſchwinge. Andererſeits iſt Gott ein eiferſüchtiger Gott; er will keinen fremden Götzen neben ſich, ſondern die Liebe des Geſchöpfes ganz und ausſchließlich. Der liebt dich aber weniger, welcher mit dir etwas liebt, das er nicht wegen dir liebt [2]). Eine ſolche Liebe, die dem Feuer gleich jede andere Liebe verzehrt, fand ſich in den erſten Chriſten. Alle Gläubige, ſo groß ihre Zahl war, waren Ein Herz und Eine Seele. Keiner nannte

---

1) Ex hoc autem, quod aliquis res mundanas possidet, allicitur animus ejus ad earum amorem. Unde Aug. dicit in epist. ad Paulinum et Therasiam, quod terrena diliguntur arctius *adepta*, quam concupita. Nam unde juvenis ille tristis discessit, nisi quia magnas divitias habebat? Aliud est enim nolle incorporare quae desunt; aliud jam incorporata divellere. Illa velut extranea repudiantur; ista vero veluti membra praescinduntur. Et Chryst. dicit super Math. quod appositio divitiarum majorem accendit flammam et vehementior fit cupido. Thom. 2. 2. 186. a 3.

2) Aug. confess. 10. 29.

daſs, was er beſaß, ſein Eigenthum, ſondern ſie hatten Alles gemeinſchaftlich mit einander. act. 4, 32. Dieſes das Vorbild der Klöſter. Sie haben ein Gemeingut, die einzelnen Mönche aber kein perſönliches Eigenthum. Ein Güterbeſitz, der von der Kirchenverſammlung von Trient gebilligt iſt [1]). Nur die Franciscanerklöſter machen eine Ausnahme, weil ſie auf beſonderes Verlangen ihres hl. Stifters zum Güterbeſitz unfähig erklärt wurden. Hat aber ein Ordensgeiſtlicher auf irgend eine Weiſe Eigenthum erlangt, ſo befiehlt die genannte Synode, daß er ſolches, ohne Verzug, in die Hände ſeines Obern übergebe, damit es den Gütern des Kloſters einverleibt werde [2]).

2) Die Armuth ſelbſt iſt eine dreifache. Arm ſind jene, welche kein Beſitzthum haben, dabei können ſie ſich aber um ſo mehr darnach ſehnen. Arm ſind die, welche zeitliche Güter haben, aber ſie beſitzen, als beſäßen ſie ſie nicht. Arm ſind die, welche nicht nur leiblich Allem entſagt haben, ſondern auch ihr Herz von aller Liebe zum Reichthum losſchälten. Die ſind arm im Geiſte, welche aus keiner andern Urſache arm wurden als wegen des Wortes Chriſti: gehe hin verkaufe das Deinige und folge mir [3]). Rein und lauter hat Armella Nicolas den Geiſt dieſes Gelübdes gefaßt, wenn ſie ſagt: ich entſchlage mich gänzlich des Gebrauchs und Eigenthums alles deſſen, was ich bisher gehabt habe, ich will davon nichts weiter, als was meiner Oberin gefallen wird, mir zum Gebrauche zu erlauben, und mir als einer Armen um der Liebe Gotteswillen als ein Almoſen zu geben. Ich habe nun nichts mehr als die pure lautere Liebe, ſo daß ich nun im Stande

1) S. 25. c. 3.

2) Sess. 25. c. 2.

3) Quum una dierum recitaret (S. Joan. Eleemosy.) de vita S. Serapionis, qui vocabatur Sindonius, et inveniret eum, ut fertur, amictum suum dedisse egeno et iterum paululum processisse illinc et frigus patienti obviasse et illi tunicam praebuisse; et quia nudus sedebat, tenens sanctum Evangelium, et interrogatus a quodam: quis te exspoliavit, Abba? Demonstrans S. Evangelium, ait: Iste. In vita S. Joan. Eleem.

bin, von ihr Alles und Alles nur allein von ihr zu hoffen. Von der Zeit an, wo ſie mich von allen Dingen losriß, hat ſie mir dagegen ſich ſelbſt gegeben. Sie warf ſich in das Innerſte meiner Seele und zog alle meine Kräfte an ſich, daß es mich dünkte, ſchon wirklich im Orte der Herrlichkeit zu ſein." Wer dagegen nicht freiwillig aus Liebe zu Gott auf das Eigenthum verzichtet, ſondern durch Unglück ſeines Vermögens beraubt wurde, gehört nicht unter die, welche ſelig geprieſen werden, obwohl er aus der Noth eine Tugend machen kann. Sodann gibt es Viele, welche gerne arm ſein wollen, aber unter der Bedingung, daß ihnen nichts abgehe, und ſo lieben ſie die Armuth ſo lange ſie keine Noth leiden dürfen. Aber betrübe dich nicht, ſagt Franz Sales zu ſeiner Philothea, wenn du nicht mit dem Erforderlichen verſehen biſt; denn hierin beſteht die Vortrefflichkeit der Armuth. Arm ſein und keine Ungemächlichkeit davon empfinden wollen, iſt ein ſehr großer Ehrgeiz; denn es iſt ſo viel, als zugleich die Ehre der Armuth und der Bequemlichkeit des Reichthums zu verlangen.

3) Endlich müſſen wir die Armuth noch betrachten, wie ſie nicht nur Vorbereitung auf die Vollkommenheit, ſondern ein Moment derſelben iſt, ein Schmuck, der ihr größeren Glanz verleiht. Nach dieſer Seite iſt ſie aber Wirkung der überſtrömenden Gottesliebe. Wie nemlich, nach dem Ausſpruche Auguſtinus, die Verklärung des Leibes von der auf denſelben überſtrömenden Herrlichkeit der Seele herrührt, ſo wird die geſteigerte Charitas ſchon im Dieſſeits einen ähnlichen Einfluß üben und ihn ihrer Armuth theilhaftig machen. „In der Wahrheit, der Geiſt, der zumal ledig und arm iſt von Liebe, deſſen Leib muß auch auswendig ledig und arm ſein, als fern er von bloßer Nothdurft entbehren mag, — und ſeine Nothdurft muß er nehmen in der allerverſchmäheſten Weiſe, das iſt, in einem armen Leben nach der Lehre Jeſu Chriſti. So die Seele kommt in das Erkenntniß der Wahr-

heit, und mit lichtem Unterſchied anſiehet ein jeglich Ding, und ſiehet, daß alle leibliche Dinge ſind zergänglich und tödtlich, und ſie erkennet in dem Lichte des Glaubens, daß ſie ewig iſt, und davon erſchricket ſie vor aller Tödtlichkeit, und kehret ſich von dem Leibe in Gott, und von der Zeit in Ewigkeit: und mit der Begierde, die ſie hat zu Gott, ſo zeucht ſie die ſinnliche Begierde an ſich und vereiniget ſie mit ihr, daß die Sinne nichts mögen begehren, denn das die Seele will; und alſo muß der Leib der Seelen folgen, und unterthänig ſein — und wo ſich dann die Seele hinkehrt, da folget ihr der Leib, — und was ihr dann geben wird von Gott, das theilt ſie mit ihm, — und iſt dem Leib tröſtlicher, denn aller leiblicher Troſt, — und der Troſt machet ihn als ſtark, daß er alle Dinge wohl leiden will durch Gott. Und iſt nun daß die Seele zumal abgeſchieden iſt von allen leiblichen Dingen und daſſelbe gibt ſie auch dem Leibe: und es thut dem Leib wehe nach natürlicher Art, — und das Wehe iſt das Wiedergebaren, das er hat wider den Geiſt; aber er folget doch dem Geiſt. Als die Seele dem Leibe folget, da ſie ſich neiget auf den Leib, alſo folget der Leib dem Geiſt, ſo er ſich neiget auf Gott, und als es dem Geiſte wider war, daß er ſich neigete auf den Leib, und er that es doch von Blindheit, — alſo iſt es auch dem Leib zuwider, daß er ſich neiget auf den Geiſt, und er thut es doch. Und ſo des Menſchen Leib zumal vereinigt wird mit dem Geiſt, und der Geiſt mit Gott, ſo iſt kein Krieg nicht mehr, ſondern ein lauterer Friede, und ein lieblich Folgen: als zwei Gemahel eines dem andern folgt, und was eines will, das will auch das andere. Und das iſt der allerliebſte Wille Gottes, den wollen ſie beide und jegliches thut das es vermag, daß der Wille Gottes vollbracht werde: und dieſe Vereinigung machet rechte Verzeihung, daß Jegliches ſtehet in Verzeihung und gelaſſen, — daß dann der Leib ſich dem Geiſte läßt und daß der Geiſt ſich Gott läßt. Und iſt, daß der Leib nicht ausgehet allem dem, das zeitlich iſt, als

fern es möglich iſt, ſo geſchieht nimmer rechte Vereinigung des Leibes mit dem Geiſte, noch des Geiſtes mit Gott: und alſo kommt ſie nimmer zu rechtem Friede, und iſt allwegen ein Streit und ein Fechten unter ihnen. Und darum, der ein Freund will ſein, daß er ein Geiſt mit Gott will ſein, der muß alle Dinge laſſen von Liebe und ſeine Liebe allein mit Gott vereinigen [1]).

§. 207.

Die Jungfräulichkeit.

Beſteht die Keuſchheit im weiteren Sinne in dem von Gott geordneten, vernünftigen Gebrauch ſeines Leibes, ſo iſt hingegen die Jungfräulichkeit die völlige Enthaltung von dieſem Gebrauche, um ſich ganz Gott weihen zu können.

1) Das iſt das Ziel der Jungfräulichkeit ganz frei von der Welt und ihren Leiden und Freuden Gott dienen zu können. Wer kein Weib hat, ſorgt nur für das, was des Herrn iſt, wie er Gott gefallen möge. Wer aber ein Weib hat, ſorgt für das, was der Welt iſt, wie er dem Weib gefallen möge, und er iſt getheilt. I. Cor. 7, 32. 33. „Deutlich ſtellt ſich der Jungfrau hoher Gewinn vor Augen. Denn ſie entzieht ſich einer nicht kleinen Bürde, der Sorge für die Welt und des Mannes Wohlgefallen. Und wie leichter erſchwingt ſich die Andacht in jungfräulichen Herzen, die ungeſtört, wenn ſie wollen und wenn ſie ſollen, ſich in's Gebet begeben und den Uebungen des Geiſtes ſich widmen können! Wie manche Bekümmerniß hat hingegen die Vermählte, zumal ſo ſie fromm iſt und mit Eifer Gott dienen wollte? Wie häufig wird ſie von dem Gemahle, dem ſie unterthan ſein muß, geradezu hievon zurückgehalten? Auch das iſt für viele

1) Johann Taulers Nachfolgung des armen Lebens Chriſti. S. 110 f. Frankfurt 1833.

Vermählte eine unſägliche Beſchwer, wenn ſie an Ehegenoſſen gebunden ſind, welche nach Charakter und Wandel allem Beſſern und aller Frömmigkeit ſich entfremden. Wüßten wir doch, wie viele der Verheiratheten durch alle Marter und Pein es zu erkaufen wünſchten, frei von der Gewalt des böſen Ehegemahls wieder ganz dem Dienſte Gottes des Herrn ſich zu weihen! Darum glücklich die Jungfräulichen, welche dem Erlöſer verlobt, Ihm allein ſich untergeben, deſſen Joch ſüße iſt und leicht ſeine Bürde; die mit vollem und ungetheiltem Gemüthe Ihm allein zu gefallen begehren, der anmuthig iſt an Geſtalt vor den Kindern der Menſchen. Dieſe theilen ihr Herz nicht, als müßten ſie einer Seits beſorgt ſein, Gott zu gefallen, anderer Seits der Welt; ganz und vollkommen haben ſie ſich dem dargegeben, der ihnen gab das Sein, und wieder gab das Gutſein, den ſie in freier gnadenreicher Gabe ſelbſt zum Bräutigam empfingen. Was möchteſt du ſolchem Geber Würdiges erſtatten? Er gab dich dir ſelbſt, als er dich ſchuf, daß du ſeieſt; er gab dich dir wieder, als er dich neu ſchuf, daß du gut ſeieſt; er gab zur Wegzehrung dir, daß du nicht erliegeſt auf der Pilgerſchaft, ſein Fleiſch und ſein Blut, ſich den wahren Gott, ſich den wahren Menſchen, und du, was gibſt du entgegen? Iſt es dir ſchon unmöglich, die Wohlthat deiner Erſchaffung zu vergelten, wie erſt das Geſchenk, in welchem er ſich ſelber dir gibt. Sicher, wenn du tauſendfach dich entgegen zu geben vermöchteſt, was wäre dieß Alles im Vergleich zu deinem Gotte? Dennoch gib entgegen, ſoviel du vermagſt. Gib dich ganz ihm, der auch dir ſich ganz gegeben und ewig gibt. Liebe ihn, welcher dich ſo ſehr geliebt hat; liebe ihn einzig unter Allen aus deinem ganzen Herzen, aus deiner ganzen Seele und aus all deinen Kräften, weil er dir auch dieſe vernunftbegabte Seele, dieſes liebefähige Herz und alle Kraft zur Erfüllung des Guten gegeben hat. Deine Seele benedeie den Herrn und vergeſſe nie alles deſſen, was er dir erwieſen. Umwinde dich mit den

Banden ſeiner Liebe, damit du mit Freiheit ſinnen und koſten mögeſt, wie lieblich der Herr iſt; haſt du ſolches tief innerſt erfahren, dann ziehet er dich ſelbſt an ſich und nimmer wirſt du ferner einer zweiten fremden Gewalt unterthan ſein. Kein Weiſer wünſcht ſich von deſſen Dienſt zu trennen, dem zu dienen Herrſchen iſt. Begehrt dich nach ſeliger Herrſchaft? nun, ſo diene Jeſu dem Allgütigen und du wirſt es erlangen: denn ihm dienen iſt König ſein. Von ſeinen Heiligen lieſeſt du, daß ſie mit Chriſto Herrſcher werden in Ewigkeit (Offenb. 20, 6). Sie werden herrſchen, das iſt, ſie werden Könige ſein. Daſſelbe ſpricht der Apoſtel aus: „ſie werden Erben Gottes ſein, Miterben aber Chriſti“ (Röm. 8, 17). So ſind ſie denn wahrhaft Könige, Erben des Reiches Gottes, Miterben des Königs. O glückſeligſte Jungfrauen, welche nur dem unterthan ſind, der ſeine Diener zu Königen umwandelt, zu Königen, deren Reich in Ewigkeit unwandelbar iſt!

Einen weiteren Grund, warum Jungfräulichkeit ſo wünſchenswerth, bietet die Freiheit von den Sorgen und der Angſt, welche mit der Erziehung der Kinder nothwendig verbunden ſind. Was dieſe für Sorgen ſeien, es wiſſen dies wohl die Väter und die Mütter. Mit der Liebe, mit welcher Eltern ihre Kinder umfaſſen — und wieder wiſſen nur die Eltern, was dies für eine Liebe ſei — erweitert ſich auch die Größe ihrer Sorgen. Nicht ſelten ſteigert ſich dieſer Kummer ſo ſehr, daß er alle Kräfte der Seele in Anſpruch nimmt, und das Herz alles andere vergeſſend nur der Kinder gedenkt. Da drängt es und treibt es den Vater hinaus und er durchzieht Meere und Länder, ſcheut nicht Mühe noch Gefahr, und zerarbeitet und verhärmt ſich, um ſeinen Kindern Geld, Beſitz und ruhmvollen Namen zu erwerben. Selbſt dann gönnt er ſich noch keine Ruhe, wenn er das Nothwendige ihnen erworben. Unbemeſſene Liebe verlockt die Eltern nicht ſelten zum Geize, und die Gierde nach Gold wächst mit des Goldes Beſitz. So quälen ſich dieſe bis an ihre letzte Stunde ab und

Niemand bemitleidet ſie, weil ſie es ſelber in unerſättlichem Streben nicht beſſer gewollt haben. Darum ſieh', wie viel Hartes die Sorge um Kinder habe, und auf welch bedenkliches Ende ſich ſolche nur zu oft verirre. Und wie ſo große Angſt laſtet dann wieder gerade auf frommen Eltern, deren Herz in reiner Liebe für ihre Kinder ſchlägt: wenn ſie ſehen müſſen, wie dieſe den Pfad der Tugend verlaſſen und in den Abwegen des Laſters ſich dahin ſtürzen. Welches Wehe trägt die zärtliche Mutter, wenn das geliebte Kindlein krankt, welches Wehe, wenn ſie dieſem in die Todtengruft nachblicken muß! Wo ſollte unter ſolchen Bürden noch die Möglichkeit eines innern beſchaulichen Lebens beſtehen? Wie ſchwer mag es ohnedies ſchon werden, das Herz zu Gott zu erheben, dies von ſo großen Bürden belaſtete Herz! Darum wieder ſelig der Beruf der Jungfrauen, deren Bräutigam nun nicht mehr ſtirbt, deren Kinder, die frommen Tugenden, allzeit leben, und die ſie ſelbſt zum ewigen Leben führen. Selig die Jungfrau, deren Herz das Vergangene vergeſſen und nicht zu Irdiſchem kummervoll herniederſteigen darf! Es trägt die beglückte Jungfrau den Himmel im Gemüthe mit allen ſeinen Freuden, ſoweit dem Pilger ſolches hienieden möglich iſt; ſchon ahnet ſie des Paradieſes Seligkeiten und wallet mit den Chören ſeliger Geiſter. Ihr Blick durchdringt im Aufſchwung der Beſchauung das Walten jener hohen Reigen und ſieht von ferne jenen Jubelchor der Jungfrauen, der den König, den Bräutigam dort umringt. So koſtet ſie von einer Seelenfreude und keine irdiſche Angſt und Sorge zieht ſie nieder [1]).

Welch' erhabene Anſchauung von der Jungfräulichkeit! Wie niedrig dagegen jene Anſicht, welche z. B. den Geiſtlichen, als Entſchädigung für die ehelichen Freuden, die Freuden der Tafel anräth? Wie verkommen iſt jenes Herz, das ſie für eine herbe Pflicht anſieht und auf jede Gelegenheit lauert, ſich

1) Vitis mystica S. 194. c. 30.

auf andere Weiſe für dieſe Entſagung zu entſchädigen! Wie ganz unbekannt mit der Abſicht der Kirche, wie ganz baar und ledig jener Gottesliebe, die Alles für Nichts achtet, um Jeſu Chriſti willen!

Andererſeits wäre es aber auch verkehrt, die Jungfräulichkeit blos als Endzweck hinzuſtellen und zu preiſen. Die niedere Tugend muß immer der höheren zum Mittel dienen. Die Königin aber, die auf goldenem Stuhle thront, und zu der die andern gleichſam nur die Stufen bilden, das iſt die Charitas. Die Reinheit des weißen Kelches der Lilie, ſagt der Verfaſſer des myſtiſchen Weinſtocks, die jungfräuliche Reinheit hat keinen Werth ohne die Werke der Liebe. Die Chriſto Verlobte blickt allezeit in das Antlitz ihres Bräutigams, vollbringt Alles nur um Seinet willen, bezieht auf Ihn Alles und ſuchet in Allem wieder nur Ihn allein; ſie ſpricht mit Ihm: „ich ſuche nicht meine Ehre.“ Joh. 8, 50, ſondern ich gebe die Ehre meinem Herrn und er wird ſie mir geben: Er allein iſt's, der mich aufnimmt, in welchem ich mich rühme, der mein Haupt aufrichten wird, mein mildeſter Jeſus. Welche der Jungfrauen alſo reden, alſo handeln wird, die wird eine vollendete Lilie ſein und blühen in Ewigkeit vor dem Angeſichte ihres Gottes, in ihrem Herrn und ihrem Bräutigam, und wiederum wird ihr Herr und Gemahl auch in ihr blühen, Er, der in den Garten Seiner Kirche herabſtieg, ſolche Lilien ſich zu pflücken [1]).

Nehmen wir beide Betrachtungsweiſen zuſammen, wie ſie in der angeführten Schrift auch nicht geſchieden ſind, ſo ſieht man auch deutlich, wie die Jungfräulichkeit ebenſo Vorbereitung auf die Vollkommenheit iſt, ſofern ſie die ungetheilte Hingabe an Gott erleichtert, als auch Moment an ihr, denn die mit Gott geſchloſſene Vereinigung iſt ſo groß, ſo intim, daß ſie die Vereinigung mit dem Menſchen nicht mehr zuläßt.

1) l. c. S. 222.

Wie die überſtrömende Liebe auch den Leib arm macht, ſo macht und bewahrt ſie ihn auch jungfräulich.

3) Wir müſſen nun noch eine gegentheilige Stimme vernehmen, welche die Jungfräulichkeit für werthlos oder gar unerlaubt hält. Dieſe ſtellen, um alle ihre Argumente in eines zuſammen zu faſſen, die Naturordnung über die Ordnung der Gnade [1]). In der Ehe vollendet ſich allerdings der natürliche Menſch, ſofern in ihr Strenge und Milde, Stärke und Schwäche harmoniſch verwebt ſind. (cf. meine Glaubenslehre, S. 304.) Je höher aber das Objekt iſt, an das ich mich binde, dem ich mich einige, deſto höher werde ich ſelbſt gehoben. Die Jungfräulichkeit iſt aber nicht blos Entſagung des ehelichen Lebens, dieſes Negative, ſondern poſitiv, Vereinigung mit Gott, daher iſt ihr auch eine höhere, übernatürliche Signatur aufgedrückt. Eine höhere, religiöſe Weihe umgibt ſie, das iſt das Ehrfurchtgebietende, das der Anblick einer Gott geweihten Perſon einflößt. Vollendet ſich alſo in der Ehe der natürliche Menſch, ſo in der Jungfräulichkeit der Menſch nach ſeiner übernatürlichen, himmliſchen Beſtimmung. Oder wiſſet ihr nicht, daß wer einer Hure anhängt, Ein Leib mit ihr wird? denn es werden die Zwei in Einem Fleiſche ſein. Wer aber dem Herrn anhängt, iſt Ein Geiſt mit ihm. I. Cor. 6, 16. 17.

Ferner iſt das eheliche Leben zur Kindererzeugung da, das iſt ein Hauptzweck, der ſich aber rein innerhalb der Grenzen der Natur abſchließt. Die Jungfräulichkeit darf noch viel weniger unfruchtbar ſein, ſonſt wäre ihr Lebenszweck

---

1) Si quis dixerit, statum conjugalem anteponendum esse statui virginitatis, vel coelibatus, et non esse melius ac beatius manere in virginitate aut coelibatu quam jungi matrimonio; anathema sit. Als Antwort auf einen weitern Einwurf dienen die Worte des hl. Ambroſius: et sicut Tullius ad erudiendum filium, ita ego quoque ad vos infirmandos filios meos; neque enim minus vos diligo, quos in Evangelio genui, quam si conjugio suscepissem. *Non enim vehementer est natura ad diligendum, quam gratia.* Ambr. de offic. l. 1. c. 7.

geradezu verfehlt. Ihre Frucht iſt aber keine Leibes=, ſondern *Geiſtesfrucht*, kein Gebilde der Natur, ſondern *Gnade*[1]). Die Jungfräulichkeit beſteht nicht, wie man meiſtens glaubt, in Meidung der Beſchwerden des Eheſtandes, um in einem dolce far niente ſeine Tage zu verträumen. Nein, ſie iſt Thätigkeit, wenn auch nicht jene der Martha, die ſich viel zu ſchaffen machte, ſo doch die der Maria, die ſtill horchend zu den Füßen Jeſu ſitzt. „Glückſelig die Jungfrauen, die wahrhaft Klugen, denen der hehre Beruf geworden, im Geiſte dem Herrn ſich zu vermählen! In Friede und ſanfter Ruhe ſehen dieſe ihre Kindlein, ihre heiligen Werke, werden und heranwachſen, und jeglichen Tag mögen ſie ſelbe gemehrt Chriſto ihrem Bräutigam darbringen. Ihre Liebe gehört dem, in deſſen Brautgemach der Geiſt keuſcher Frömmigkeit ſie geleitet; dem, welchen ſie ſelbſt in ihres Herzens innerſtes Heiligthum aufnehmen können. Sie horchen nur auf Seine Stimme, welche in ernſten Geboten wie in Alles überwiegenden Verheißungen himmliſchen Lohnes ihren Wandel regelt. Der Anſprache des Bräutigams antwortet ein tiefer, frommer Gehorſam. Solche Bräutigamsliebe athmet Keuſchheit; Seelenreinheit ſtrahlt in Seiner Nähe, Seine Gemahlſchaft bringt Jungfräulichkeit und bewahrt ſie. *Aus der zarten Vereinigung mit ihm*

1) Jungfräulichkeit allein genügt keineswegs, daß ſie dem Lamme folge, wohin Es immer geht; denn das Gotteslamm iſt nicht blos auf dem Pfade der Jungfräulichkeit, ſondern auf dem Wege aller Tugenden gegangen. Alſo gebührt ſich's, daß auch die Chriſto geweihte Jungfrau in aller Tugenden Wandel Ihm nachfolge, auch ſchon in dieſem Leben; will ſie anders dahin gelangen, wo ſie ohne Aufhören Ihm nachfolgen kann, wohin immer Es geht. Oder wie könnte etwa eine ſtolze Jungfrau dem Lamme folgen, das den Weg der Demuth dahinſchreitet? nimmer dürfte dieſe Ihm nahen; wie folgte vielleicht dem Sanftmüthigſten die Zornerglühte? dem Liebentflammten die Neidvolle? wie dem Gnadeſpender die Geizige? dem Entſagenden die Lebensüppige? Es wandelt auf jedem Wege jeder Tugend das Gotteslamm; ſo wandle auch die Jungfrau, welche Ihm nachzufolgen begehrt. Sanft ſei ſie, demüthig und liebreich; ſie ſei mildthätig, voll heitern Eifers und nüchtern, ſtets entſagend; dann wird ſie es verdienen, von dem Bräutigame das Wort zu vernehmen: wie ſchön dein Schritt in deinen Sandalen, du Königstochter. Hohel. 7. 1. Vitis myst. S. 199. c. 31.

empfängt die Seele den reichſten Segen, ſo daß ſie eine Mutter wird aller Tugenden, deren Kinder im Hauſe der Herrlichkeit dort Oben für ewig ihren Wohnſitz erhalten, deren Geſchlechtsfolge in Ewigkeit zum Bräutigam des Himmels emporſteigend ſich fortſetzt [1]).

§. 169.

Der Gehorſam.

1) Wie in der Natur alle Bewegung von den Naturkräften ausgeht, ſo liegt das Princip der menſchlichen Handlungen im Willen. Wie in der Natur die höheren Kräfte, vermöge des ihnen von Gott verliehenen Uebergewichtes, die niedern leiten und regieren, ſo lenken unter den Menſchen die höher Stehenden die ihnen Untergeordneten durch ihren Willen. Wie aber nach der von Gott gegründeten Naturordnung die niedern Kräfte den höheren dienen müſſen, ſo ſoll nach derſelben von Gott feſtgeſtellten Ordnung das nemliche Verhältniß auch in den menſchlichen Handlungen durch den Gehorſam ſtattfinden. Du ſollſt unter der Gewalt des Mannes ſein und er ſoll über dich herrſchen, dieſe Unterordnung und dieſer erzwungene Gehorſam galt im Natur- und altteſtamentlichen Geſetz. Hoheit und Vollkommenheit erhielt dieſe Tugend jedoch erſt dann, als die Menſchen aus dem Munde Chriſti vernahmen: Meine Speiſe iſt, daß ich den Willen deſſen thue, der mich geſandt hat, damit ich ſein Werk vollbringe. Joh. 4, 3. 4. Jeder unwürdige Beweggrund, das Wohlgefallen, ſo man bei pünktlicher Vollziehung des Anbefohlenen in ſich empfindet, alle Eitelkeit, Niemanden einen Anlaß zu geben uns tadeln zu können, nur eine Abſicht, den Obern durch Unterwürfigkeit zu bewegen, daß er in uns Vertrauen ſetze und uns ein angenehmes Geſchäft übertragen möchte, aller erzwungene Gehorſam, der blos der üblen Folgen wegen willfährig iſt, muß beim Vollkommenen

1) Vitis mystica S. 188. Animalis homo non percipit ea, quae sunt spiritus. I. Cor. 2, 14.

aus dem Herzen verbannt werden. Sieht er im Armen, den er unterſtützt, Chriſtus, den er ſpeist und kleidet, ſo ſieht er nicht weniger in den Befehlen des Obern den Willen Gottes, den er gerne und genau vollzieht [1]. Denn einen fröhlichen Geber liebt Gott. 2. Cor. 9, 7. Der Gehorſam gibt aber das Höchſte, ſich ſelbſt, ſeinen Eigenwillen und ſein eigenes Urtheil [2]. Daß dieſer Gehorſam ebenſo ein Weg zur Vollkommenheit iſt, als daß er, zur Vollkommenheit gehörig, eine Offenbarung der vollkommenen Liebe iſt, die in ihrem Uebermaaß ſich nicht nur Gott gänzlich unterwirft, ſondern auch den Obern, leuchtet ein.

2) Das Objekt des Gehorſams iſt der Wille des Vorgeſetzten und der Gehorſam iſt um ſo vollſtändiger, je pünktlicher und freudiger dieſem Willen entſprochen wird. Wir faſſen daher den Gehorſam nicht ſo allgemein, wornach er überhaupt in der Vollbringung jeder guten Handlung ſich offenbart, ſondern ſchränken ihn auf die gewollte und beabſichtigte Beobachtung eines Befehles ein. Denn wenn auch jede Tugendübung geboten iſt, ſo kann doch Jemand eine ſolche vollbringen, ohne daß er gerade auf den Umſtand, daß ſie geboten iſt, reflektirt. Um es deutlich zu machen, denke

---

1) Non te moveat magister imperitus, indiscreta potestas; sed memento, quia non est potestas nisi a Deo; et qui resistit potestati, ordinationi Dei resistit... Communis est ista (obedientia) inter Deum et hominem: quia quidquid obedientiae praelatis exhibetur, ei exhibetur, qui dicit: qui vos audit, me audit. Bernh. serm. 41. Man vergleiche über dieſe Materie beſonders die Schrift des hl. Bernhard: de praecepto et dispensatione.

2) Etenim quum obedientia sit quoddam holocaustum, quo totus homo sine ulla prorsus imminutione conditori suo ac domino per manus ministrorum in caritatis igne immolatur, quumque sit eadem renuntiatio quaedam integra, per quam omni suo jure sponte decedit religiosus, ut divinae providentiae superioris ductu gubernandum ac possidendum ultro sese addicat et mancipet: negari non potest, quin obedientia comprehendat non solum executionem, ut imperata quis faciat; sed etiam judicium, ut, quaecunque superior mandat ac sentit, eadem et inferiori et recta et vera esse videantur, quatenus ut dixi vi sua potest voluntas intelligentiam flectere. S. Ignatius in epist. de obed. virtute.

man nur an den Ungehorſam. Im weiteſten Sinn iſt jede Sünde Ungehorſam, weil Uebertretung eines Gebotes, im engern Sinn aber verſteht man unter Ungehorſam die abſichtliche und gewollte Verachtung des höheren Willens [1]). Der Gehorſam vollzieht den Willen des Höheren nicht, weil er an ſich gut iſt, ſondern weil es der Wille des Höheren iſt. Darum glänzt die Tugend des Gehorſams auch da am hellſten, wo er, obwohl der Neigung des Vollſtreckenden entgegen, doch geübt wird. Andererſeits offenbart ſich da ſeine Kraft am wenigſten, wenn der Gehorſame, auch aus andern Gründen, dem Willen des Befehlenden gerne nachkommt. Das iſt der Sinn der Worte, den Gregor der Große in ſeinen Moralbüchern ausſpricht: der Gehorſam iſt um ſo verdienſtlicher und löblicher, je weniger er dem Eigenwillen zuſagt.

Beſteht der Gehorſam in der Aufopferung ſeines Willens, ſo iſt ihm damit auch der Rang angewieſen, den er unter den Tugenden überhaupt einnimmt. Mit dem Verlaſſen der Welt iſt das Höchſte nicht erreicht, dieſes beſteht vielmehr in der Vereinigung mit Gott. Darum ſtehen die theologiſchen Tugenden, durch welche der Menſch mit Gott eins wird, höher als der Gehorſam. Unter den evangeliſchen Räthen aber nimmt er die höchſte Stufe ein, weil die Güter der Seele mehr werth ſind, als die Güter des Leibs und die Glücksgüter. Gehorſam iſt darum Gott wohlgefälliger als Opfer. Durch jene werden Gott äußere Güter, durch dieſen der eigene Wille dargebracht. Zudem gibt er den beiden andern Werken erſt die rechte religiöſe Weihe. Jenes Faſten, das mit Eigen-

1) Inobedientia est transgressio praecepti quia praecipitur. Dieſe Stelle aus Escobar führt Stäudlin an, um den Jeſuiten den Satz aufzuhalſen, als haben ſie gelehrt: nur der begehe eine Todſünde, bei dem das Motiv der Geſetzesübertretung, Verachtung des Geſetzes als ſolches ſei. Der Jeſuit hat ſehr wohl zwiſchen Ungehorſam und Ungehorſam unterſchieden, Stäudlin wirft aber beides unter einander und ſo wurde es ihm möglich, ſie des Laxismus zu zeihen. Wer iſt da, nach dem Begriff, den die jetzige Welt mit dem Namen verbindet, ein Jeſuit, Escobar oder Stäudlin?

willen, oft Eigenſinn, verbunden iſt, hat vor Gott keinen Werth. „Siehe am Tage eures Faſtens zeigt ſich euer Wille und alle eure Schuldner treibet ihr.“ Jeſ. 58, 3., rügt Jehova durch den Propheten Jeſaias.

Der Verſtand, der ſich gerne gegen die Auktorität und den Gehorſam aufwirft, macht zwar geltend, daß nach den Worten des Apoſtels jener Dienſt Gott angenehm iſt, der nicht aus Trauer, nicht aus Zwang, 2. Cor. 9, 7., ſondern aus freiem Antrieb und freudigem Herzen geleiſtet wird. Der Einwurf iſt auch vollkommen richtig, nur findet er auf den freiwilligen Gehorſam keine Anwendung. Jener Zwang, der den freien Willen, ihm vorhergehend, aufhebt oder beeinträchtigt, hebt allerdings auch Schuld und Verdienſt mehr oder weniger auf. Davon iſt aber hier gar keine Rede, weil die durch das Gelübde des Gehorſams auferlegte Nöthigung ein Produkt des freien Willens iſt. Die Liebe des Vollkommenen iſt ſo groß, daß er wegen Gott ſeinen Willen den Anordnungen eines Dritten unterwirft. Sollten nun Werke, die aus einer ſolchen Liebe, aus dieſem Gehorſam herauswachſen, vor Gott nicht einen größeren Werth haben, als vielleicht großartigere Früchte eines weniger edlen Stamms? „Es darf dich nicht reuen, ſchreibt der heilige Auguſtin an Arment und Paul. (cap. 45.), ein Gelübde abgelegt zu haben, freue dich vielmehr, daß dir nimmer erlaubt iſt, was zu deinem Nachtheile erlaubt geweſen wäre. Glücklicher Zwang, der zum Beſſern treibt.“

Es iſt zwar Jeder ſeinem Vorgeſetzten Gehorſam ſchuldig in dem, was zu einem frommen Leben nothwendig iſt, nicht aber in außerweſentlichen, dennoch aber zum Stand der Vollkommenheit gehörenden Dingen. Gerade weil die Vollkommenheit in der gänzlichen Hingabe all des Seinen an Gott beſteht, gelobt der Vollkommene auch in allen Dingen Gehorſam. Der Gerechte iſt immer noch getheilt, hängt noch vielfach mit der Welt zuſammen und ſoweit er dieſes iſt, lebt er nach

ſich und macht ſein Ich noch geltend, wenn auch nicht wider, ſo doch neben Gott. Sein Gehorſam iſt daher ein auf das Nothwendige beſchränkter, theilweiſer, der des Vollkommenen aber ein auf Alles ſich erſtreckender, allgemeiner.

Ein Punkt iſt noch zu berühren, ob nemlich dieſer Gehorſam ſo unbedingt iſt, daß er in allen Fällen geleiſtet werden muß. Die Tagesliteratur weiß gar Abentheuerliches von dem Gehorſam, den die Jünger der Geſellſchaft Jeſu zu leiſten haben, zu erzählen. Wir wollen darum die in der katholiſchen Kirche geltenden Grundſätze, wie ſie der heilige Thomas anführt, kurz namhaft machen. Gott muß ein nach allen Seiten hin unbedingter Gehorſam geleiſtet werden, weil in der Gleichförmigkeit des menſchlichen Willens mit dem göttlichen die Tugend beſteht. Der vorgeſetzten Obrigkeit ſind aber die Untergebenen nur in dem Gehorſam ſchuldig, worüber ſie, nach Gottes Willen, gebieten darf, und ſofern ihre Befehle den Befehlen einer höheren Ordnung nicht widerſtreiten.

Es gibt alſo einen dreifachen Gehorſam, der erſte iſt zum Heile zureichend, wenn Einer in dem gehorcht, wozu er verbunden iſt, der andere iſt der vollkommene, welcher in allem Erlaubten gehorcht, der dritte iſt der blinde (indiscreta), der auch in Unerlaubtem Folge leiſtet [1]. Dieſer letztere iſt aber nicht nur zur Vollkommenheit gehörig, ſondern ſündhaft.

Zweites Kapitel.

Von der Vollkommenheit im engern Sinn.

A. Zuſtand der Vollkommenheit im Allgemeinen.

§. 209.

Weſen dieſes Zuſtandes.

Die Vollkommenheit beſteht in der Liebe, die den Gerechten mit Gott vereinigt und ſein ganzes Leben beherrſcht. Liebe iſt das Band der Vollkommenheit. Coloſſ. 3, 14.

1) Thom. 2. 2. 104. a 4.

1) In der Rechtfertigung wird die Liebe dem Menſchen eingegoſſen und ſchon dieſer Habitus reicht zur Seligkeit hin, wie denn auch dem getauften Kinde der Himmel offen ſteht. Der Erwachſende und Erwachſene ſoll ſie aber aktualiſiren, daß ſie ſein Thun und Laſſen durchdringt, Zuſtand der Vervollkommnung. Hat er es dahin gebracht, daß ſie das Leben ſeiner Seele iſt, hat ſie ihn durchſäuert, wie der Sauerteig die drei Scheffel Mehl, dann gehört er unter die Vollkommenen. Dieſe Vollkommenheit hat aber wieder verſchiedene Grade, bis ſie im Jenſeits vollendet wird. Da wir uns wiederholen müßten, wenn wir den niederſten Grad derſelben darſtellen wollten, ſo gehen wir auf den höchſten Grad derſelben, oder auf die Vollkommenheit im engern Sinn über, damit das ſittliche Leben bis auf ſeinen Höhepunkt verfolgend, wie es ſich in der Myſtik abſchließt. Wir halten dieſe Bemerkung für nothwendig, weil man meinen könnte, wir haben durch die Myſtik den geſunden Menſchenverſtand derartig verloren, daß wir Prophezie, Stigmatiſation ꝛc. als durch das Chriſtenthum geboten darſtellen.

2) Durch die Aſceſe, wie ſie ſich entweder im Beten, Faſten und Almoſengeben, oder in den evangeliſchen Räthen vollzieht, wird der Gerechte auf die Vollkommenheit vorbereitet, wie der Sünder durch die Buße auf die Rechtfertigung. Die Aſceſe iſt darum nur eine potenzirte Buße, doch mit einigem Unterſchied. Wurde in dieſer der alte Menſch begraben, ſo iſt unter der Zucht jener der neue erſtarkt und zum Vollalter Chriſti herangereift. Die Ueberwucht der niedern Vermögen wurde nicht nur gebrochen, ſondern ihnen auch eine andere Richtung gegeben. Je mehr der ſinnliche Menſch umnachtet und auf die Nothdurft eingeſchränkt wurde, um ſo lichter iſt ihm der Gottestag aufgegangen. Denn Nacht muß es werden, wenn man die Sterne ſehen ſoll. Im Zuſtande der Vollkommenheit geht ihm nur dieſes höhere Licht auf. Die Affekte und Regungen der niedern Vermögen ſind zu will-

fähigen Organen der höhern geworden. Dem Sinnlichen und Selbſtiſchen erſtorben durch die Aſceſe feiern ſie nun jetzt ihre Auferſtehung, den höhern Vermögen in die höhern Regionen folgend. Im neuen Leben, ſagt Johannes von Kreuz, wenn die vollkommene Vereinigung mit Gott erreicht iſt, werden alle Kräfte und Wirkungen der Seele, wiewohl ſie an ſich unvollkommen ſind, göttlich. Weil aber, nach der Lehre der Weltweiſen, Alles, was lebt, durch ſeine Wirkung lebt und die mit Gott vereinigte Seele in Gott wirkt, ſo lebet ſie das Leben Gottes und ihr Tod verwandelt ſich in Leben. Denn der Verſtand, der vor dieſer Vereinigung wenig verſtanden hat, wird jetzt von einem andern weit höheren, ja göttlichen Lichte bewegt und nimmt von ihm ſeine Geſtalt. Der Wille, welcher zuvor lau liebte, hat ſich jetzt in das Leben der göttlichen Liebe verwandelt, ſo daß er jetzt mit Gluth liebt und von dem heiligen Geiſte, in welchem die Seele liebt, bewegt wird. Nicht weniger iſt auch das Gedächtniß, welches zuvor die Geſtalt und Figur der Geſchöpfe annahm, jetzt verändert, alſo, daß es blos der Ewigkeit gedenkt. Das Begehrungsvermögen, welches ſich zuvor in die Geſchöpfe vertiefte und von ihnen geweidet wurde, wird jetzt, mit göttlicher Speiſe ergötzt, von einem andern Urſprung bewegt, in welchem alle Süße viel edler und lebhafter empfunden wird, und das iſt die göttliche Süße. Es werden endlich alle von der Seele im Anfang ihres natürlichen Lebens gehabte Bewegungen und Wirkungen durch dieſe Vereinigung in göttliche Regungen verwandelt, weil die Seele, als eine wahre Tochter Gottes, von ſeinem Geiſte bewegt wird, wie dieſes Paulus in den Worten andeutet: alle die durch den Geiſt Gottes getrieben werden, ſind Kinder Gottes. Röm. 8, 14. Obwohl aber die Weſenheit der Seele nicht die Weſenheit Gottes iſt, denn ſie kann nicht in dieſe verwandelt werden, ſo iſt ſie doch mit ihr vereinigt, in ſie verſenkt und ein Gott durch die Theilhaftigmachung, deren ſie in dieſem Stande der Vollkommenheit, obſchon

nicht in dem Grade, wie im andern Leben, gewürdigt wird. Deßwegen kann die Seele gar wohl mit Paulus ſprechen: nicht mehr ich lebe, ſondern Chriſtus lebt in mir. Gal. 2, 20. Was alſo todt und erſtorben war in der Seele, das wird Alles in das göttliche Leben verwandelt, da die Seele in dieſes Leben verſenkt wird, und ſo erfüllt ſich der Ausſpruch des Apoſtels: der Tod iſt im Siege verſchlungen, I. Cor. 15, 54.; und der andere des Propheten: o Tod, ich will dein Tod ſein. Hoſ. 13, 14 [1]).

Je weiter alſo der Heiligungsprozeß voranſchreitet, deſto mehr werden die niedern Vermögen in Hintergrund gedrängt und von den höhern abſorbirt. Es tritt daſſelbe Verhältniß zu Tag, wie wir es bereits S. 363 dargeſtellt. Der Dämoniſche braucht den Affekt des Zornes nicht mehr zu Hülfe zu rufen, um den Mord zu vollbringen, er ſchreitet mit kalter Ueberlegung zur That und je mehr die Affekte ſchweigen, deſto meiſterhafter, d. h verruchter iſt er. So bedarf auch der auf der höchſten Stufe der Vollkommenheit Stehende die Affekte nimmer, die höheren Vermögen wirken blos und allein. Die Liebe hat keine Beimiſchung von Sentimentalität, ſie iſt keuſch und rein; der Glaube ſchaut mit augenloſem Blick in die Strahlen des himmliſchen Lichtes. „Der Sonnenadler iſt zur Höhe aufgeſtiegen, nun anſteigend in ſteilrecht ſich erhebendem Flug, nun wieder ſich herablaſſend in kurzem Falle, bald rechts ausbeugend, bald wieder zur Linken hin; nun im Kreiſe ſich bewegend, der ſich enger und enger ſchlingt; endlich hat er auf die höchſte Höhe ſich hinaufgeſchwungen und nun feſtigt er ſich mit leicht gezucktem Flügel an dieſem Orte, in dem es ihm wohlgefällt und wiegt ſich ſchwebend und ruhend auf weit ausgebreitetem Gefieder und er möchte immer weiter an dieſer Stätte jenem Vogel gleich, von dem die Sage geht, er ſei im Paradies geboren, niſte ohne Baum und Stein und Unterlage,

---

1) Die Flammen der lebendigen Liebe S. 842.

auf dem eigenen Rücken die Eier brütend, vom Thaue des Himmels ſich nährend, von keines Menſchen Auge je lebend an der Erde geſehen, und im Tode nur aus dem Aether auf ſie niederfallend [1]).

§. 210.

Göttliche Thätigkeit zur Begründung dieſes Zuſtandes.

1) Je höher der Menſch aufſteigt, deſto größer die Gnade, weil er ſich blos auf den Schwingen dieſer erheben kann. In dieſem höchſten Zuſtande nun wird es Gott ſelbſt ſein, der unmittelbar oder mittelbar durch andere (irdiſche Naturmächte und himmliſche Gewalten) die innerſte und wurzelhafte Weſenheit der Creatur zu ſich neigt und beſtimmt, und ſie in Ueberweſentlichkeit über ſich erhebend und ihrer ſelbſteigenen Form entkleidend in ſich überformt [2]). Der den Stein geſetzt, muß den, der ſelbſt Gabe, aller guten Gaben Ausſpender iſt, und durch deſſen Vermittlung er ſelbſt empfangen, was der Vater ihm mitgetheilt, ſenden, damit er von ſeinem Geiſte lege auf das Haupt derjenigen, die er ſich zum Werke auserſehen. Das aber hat ſich ausgeführt, als er denen, die er früher als ſeine Sendboten ausgeſchickt, um in ſeiner Macht die Dämonen zu beſtreiten, nun auch den Paraclet herabgeſendet, und dieſer dann in Windeswehen und in Feuerzungen die Gabe auf die in ihrem Meiſter Verſammelten herabgeregnet, daß ſie, im Lichtwein trunken, in andern Zungen zu weiſſagen angefangen. Die Kraft der Gottheit, die zuvor über die Jungfrau gekommen, und ſich mit dem, was von ihr ausgehen ſollte, weſenhaft verbunden, hatte nun auch die Jünger überſchattet; und jener urbildlich rieſenhafte Akt hatte in einem urbildlich formalen Akte, dem erſten in der Reihe aller folgenden, ſich abgeſpiegelt.

---

1) Görres in der Vorrede zu Suſo's Schriften.

2) Görres Myſtik II. S. 238.

Indem die Form des neuen Stammvaters, ihr menſchlich Weſen umkleidend, zum wiederhergeſtellten Gottesbilde ſich ihnen eingezeugt: waren ſie zu Erſtgeborenen ſeines neugepflanzten Geſchlechtes ausgezeugt, und ſein Erbe war im Rechte der Kindſchaft auf ſie übertragen und es wurde ein heiliges aus ihnen geboren. Mit dem Uebertrage war ihnen auch ſeine Macht anvertraut und das Maaß derſelben, innerhalb des Umfangs menſchlicher Vermögenheit, an ihre Würdigkeit geknüpft. Wie Er daher die Herrſchaft über die äußere Natur geübt, ſo war ſie auch ihnen neuerdings zugetheilt; die Elemente mußten ihnen gehorchen; die Nacht, die alles Materielle verhüllt, mußte ſich dem Lichte ihres geiſtigen Auges öffnen; der Segen in Fülle war in ihre Hände gelegt; die drei unſichtbaren Reiche waren ihnen aufgethan, und die Leiter, mit dem Fuße an die Erde geſtellt, oben in den Tiefen des Himmels an das hohe Endziel angelehnt, war aufgerichtet, und die Engel ſtiegen wieder an ihr zur geſühnten und entſühnten Erde nieder. Die Myſtik, deren überhiſtoriſcher Urſprung in die Incarnation gefallen, hatte jetzt, in die Zeitlichkeit eingetreten, ihre rechte hiſtoriſche Bewurzelung erlangt, und konnte, fortan ausgehend von denen, die die Gabe zuerſt empfangen, als Fideicommiß von Geſchlecht zu Geſchlecht ſich hinüberleiten.

2) Es hat aber der Apoſtel namentlich die Gaben bezeichnet, die, nachdem ſie in jenem Akte im Uebertrage an das Geſchlecht gelangt, von Hand zu Hand weiter überliefert werden. Was aber die Geiſtesgaben betrifft, ſchreibt er, ſo will ich euch nicht ohne Belehrung laſſen, Brüder! Es ſind verſchiedene Gnadengaben, aber es iſt derſelbe Geiſt. Dem Einen wird durch den Geiſt verliehen das Wort der Weisheit, dem Andern aber das Wort der Wiſſenſchaft nach demſelben Geiſt; einem Andern die Gabe zu heilen durch denſelben Geiſt; einem Andern Wunder zu wirken, einem Andern Weiſſagung, einem Andern Unterſcheidung der Geiſter, einem Andern man=

cherlei Sprachen, einem Andern Auslegung der Reden. I. Cor. 12, 8—10. Da alle dieſe Gaben dazu geordnet ſind [1]), daß der Menſch, dem ſie gegeben worden, dem andern ein Helfer werde zu ſeinem Heile und um ihn zu Gott wiederzubringen, ſo ordnen ſich dieſe Gnaden in drei verſchiedene Reihen. Weil nemlich der Menſch zu dieſem Ziele den andern nicht, gleich wie Gott, innerlich bewegen, ſondern ihn nur äußerlich belehren und anregen kann; darum bedarf er dazu Dreifaches: die Fülle des Wiſſens von göttlichen Dingen, um aus ihr auf Andere überzuleiten, weſſen ſie bedürfen; zweitens die nothwendigen Mittel zu dieſer Ueberleitung; drittens Bürgſchaften für die Wahrheit des Mitgetheilten, um die Ueberzeugung zu vollenden und die Lehre wirkſam zu machen. In Bezug auf die erſte Erforderniß wird wieder dreifache Gabe nothwendig ſein: zuerſt Sicherheit im Beſitze der Principien, bezüglich auf das Reich der unſichtbaren Dinge, durch die Gabe des *Glaubens* [2]) als Grund aller andern; zweitens dann Einſicht in den Zuſammenhang und die Verkettung aller aus dieſen Principien abgeleiteten Wahrheiten in der *Weisheit*; drittens Erkenntniß, auch im Gebiete natürlicher Dinge und Wirkungen durch die *Wiſſenſchaft* [3]): auf den Grund hin,

1) Wir geben auch dieſe Stelle aus Thomas 1. 2. 111. 4. nach der erklärenden Ueberſetzung von Görres.

2) Ad secundum dicendum, quod fides non numeratur hic inter gratias gratis datas, secundum quod est quaedam virtus justificans hominem in seipso, sed secundum hoc quod importat quandam supereminentem certitudinem fidei, ex qua homo fit idoneus ad instruendum alios de his, quae ad fidem pertinent. Th. 1. 2. 111. a 4.

3) Ad primum dicendum, quod sapientia et scientia *uno modo* possunt considerari, secundum quod sunt gratiae gratis datae; prout scilicet aliquis abundat intantum in cognitione rerum divinarum et humanarum, ut possit etiam fideles instruere, et adversarios confundere: et sic loquitur ibi apostolus de sapientia, et scientia: unde signanter fit mentio de sermone sapientiae et scientiae. *Alio modo* possunt accipi, prout sunt dona spiritus sancti: et sic sapientia et scientia nihil aliud sunt, quam quaedam perfectiones humanae mentis, secundum quas disponitur ad sequendum instinctum spiritus sancti in cognitione divinorum et humanorum. Th. 1. 2. 48. a 5.

daß das unſichtbar von Gott Gegebene auch verſtanden wird im Wiederſchein des Sichtbaren. In Bezug auf das Andere, die Mittel, um das Mitzutheilende auf Andere überzuleiten, ſind in der Reihe der Gaben drei zu ſolchem Zwecke geordnet. Damit er, das Werkzeug höherer Macht, den Boden erkenne, dem er die anvertraute Saat einzuſäen hat, muß ihm, dem Außengeſtellten, die Gabe Geiſter zu erkennen und die Geheimniſſe der Herzen zu durchſchauen gegeben ſein. Alle Mittheilung von Geiſt zu Geiſt iſt aber an die Sprache geknüpft und ſo wird die Doppelgabe der Sprachen ſich jener erſten beifügen: einmal nemlich als Fertigkeit, Jedem ſich verſtändlich zu machen und dann als die, Jeden zu verſtehen, in dem Geſchicke jegliche Sprache auszulegen. In Rückſicht auf das dritte, die Bürgſchaft und Gewähr, wird der, welcher als Mandatar der höheren Macht auftritt, damit er Glauben finde, wirken, was ſonſt nur dieſe zu wirken vermag: und ſolche Art der Wirkſamkeit wird ſich gleichfalls in drei Gaben kund thun. Die der Prophetie, als Vorſchauung in die nachtbedeckte Zukunft, wird ſich unter dieſen billig an die erſte Stelle ordnen; die zweite, die, als Gabe geſund zu machen, in der Förderung des leiblichen Heiles die des Seelenheiles zum voraus garantirt, wird ſich dann dieſer zunächſt beigeſellen; und dann die dritte, die Wundergabe, indem ſie über die Natur gebietet, vollenden, was durch die Andern ſich angehoben [1]).

3) Von dieſen die nach Außen gerichtete Thätigkeit unterſtützenden Gnadengaben wird die das eigene Innere reinigende, heiligende und erleuchtende wohl unterſchieden, durch die der Menſch in die nächſte Gottesnähe gerückt wird,

1) Dieſes ſind die umſonſt gegebenen Gaben, ſo genannt, weil ſie auch dem Unwürdigen verliehen werden können. Man könnte zwar fragen, wozu im contemplativen Leben ſolche auf das aktive gerichtete Gnaden? Uns ſcheint ſich hierin beſonders die Güte Gottes zu offenbaren, der durch dieſe Gaben dem Contemplativen das aktive Wirken ſo erleichtert, daß er durch daſſelbe in der Beſchauung nicht geſtört wird.

und das iſt das Licht der Glorie [1]). Es wohnt Gott den Myſtikern im unzugänglichen Lichte, das ſie ſein Haus und ſein Kleid nennen, jenes Kleid, weiß wie Schnee, das im Geſichte des Propheten den Alten der Tage umhüllt. Dieß Licht iſt ihnen aber von Gott nicht verſchieden und als mitewig ihm verbunden; Gottes Eſſenz iſt ſelber Licht, auch in jeder Perſon der Dreiheit tritt es hervor; weßwegen in den heiligen Büchern der Vater auch Vater des Lichtes heißt, der Sohn aber Licht von Licht, der Geiſt endlich ein Licht der Herzen genannt wird, alſo daß nach dem treffenden Bilde des Damascenus, wie drei Sonnen in jener Trinität untrennbar ſich vereinen und in ihrem Lichte wechſelſeitig ſich durch-

1) Tauler gibt den Unterſchied zwiſchen der Gnade und dem Lichte der Glorie folgendermaßen an: Es iſt zweierhand Werke, die Gott wirket in der Seele: ein Werk iſt gnadelich, das andere weſentlich und göttlich; und der Menſch wird bereitet mit gnadelichem Werke zu dem weſentlichen Werke. Und dann wirket Gott in ſeiner Gnade in den Menſchen, ſo er ihm räth und ihn treibet von Sünden zu der Tugend; und daß er läſſet die Sünde und die Tugend wirket, das iſt von Gottes Gnaden, und mit der Gnade machet Gott den Menſchen genehm, und die Gnade jaget den Menſchen von allen Dingen, die gebreſthaft ſind, und treibet den Menſchen durch alle Tugenden, alſo, daß er mit der Gnade erkrieget alle Tugenden, häblich und wirklich: und da gehet der Menſch in ein vollkommen Leben, in dem er verſtehet den allerliebſten Willen Gottes und dem lebet auf das allernächſte. Das andere Werk, das Gott wirket in der Seele, das iſt weſentlich: und das iſt, ſo der Menſch dazu kommt, daß er alle zufällige Tugend erkrieget, daß er kommt in das Weſen der Tugend, daß Gott in ihm nach weſentlicher Weiſe alle Tugend wirkt; das iſt, ſo der himmliſche Vater gebiert ſeinen Sohn in der Seele: und die Geburt erhebt den Geiſt über alle geſchaffene Dinge in Gott. Und dann ſo heißet der Geiſt gnadenlos: wann Gnade eine Creatur iſt, und Geiſt über alle Creaturen erhaben iſt. Und doch bleibet die Gnade in dem Menſchen und richtet und ordinirt die Kräfte des Menſchen, zu warten der Geburt, die Gott gebiert in dem Weſen der Seele: und was dann Gott wirket, das heißet ein weſentlich Werk, und das Werk iſt über alle Gnade und über Vernunft, in dem Lichte der Glorie: und da heißet der Menſch ein vergötterter Menſch. Und da gaffet Weſen in Weſen, und Weſen gibt Weſen, und da wirket der Geiſt alle Dinge mit Gott nach weſentlicher Art, und ſein Werk iſt Gottes Werk, und Gottes Werk iſt ſein Werk: wann Zwei, die Eines ſind, die haben auch ein Wirken. Und das Werk kann die Vernunft nicht verſtehen nach bildlicher Weiſe, und davon heißt es über die Vernunft. l. c. S. 208.

ſtrahlen. Und dieß Licht, das unerſchaffene, ewige, überklare, abgründige, übereinfache, iſt das Gute ſelbſt, alles Seienden Maaß, Zahl, Ordnung, Begriff, Urſache, Zweck; Alles gegen ſich wendend, was ſichtbar wird, begränzt, bewegt, erleuchtet, erwärmt es Alles und im Bewegen reinigt, belebt, nährt und erneut es jegliches Ding, das je ſein Strahl beſchienen. Urſprünglich weſenhaft und rein geiſtig kommt ihm der Name das gute Licht des Geiſtes mit vollem Rechte zu, indem es den finſtern Irrthum austreibt und öffnet was die Dunkel geſchloſſen halten. Indem dies Licht aber, weil ſelbſt Gottes Weſen, wie dies Weſen gelöst von aller Erſcheinung in ſich ſelbſt beharrt, darum wird es ſelber, obgleich Grund aller Sichtbarkeit, doch unſichtbar ſein. Es hat in und mit der Gottheit zu ſolcher Klarheit ſich geſteigert, daß kein Auge es zu faſſen vermag, ſein Uebermaaß hält daher auch jenen wachgewordenen klarificirten Sinn geblendet und überſtrömt die höheren geiſtigen Kräfte in ſolcher Fülle, daß ſie im Ueberglanze nichts mehr verſtehen noch vernehmen. Denn nur in den Finſterniſſen, die das phyſiſche Licht tingiren, wird dies Licht vom äußern Sinne wahrgenommen; dies übergeiſtige, göttliche Licht aber in reinem Gottesakte weſend, bleibt, wenn auch vernommen, doch ewig unvernehmbar und iſt daher ſichtbar zugleich und unſichtbar, erkennbar und immerdar unbegreiflich, leuchtend zugleich und dunkel. Das göttliche Licht iſt daher, eben weil Vollicht für uns, doch auch die volle Finſterniß; während bei den Propheten Flammen ſeinen Thron umlodern und Lichtgewölke ihn tragen, hat er beim Pſalmiſten ſeine Majeſtät in die Dunkel geſetzt. Der unbekannte Gott verbirgt ſich in die Finſterniſſe; Dunkel liegt unter ſeinen Füßen und Nacht umfängt ihn; denn zu ſeiner Wohnung führt kein Zugang, und das Myſterium, das ihn zugleich in Nacht und Licht verhüllt, bezeichnet zugleich die Beſchränktheit der Kreatur und die Unerfaßbarkeit des Schöpfers[1]).

1) Görres in der Vorrede zu Suſo.

§. 211.

Das Verhalten des Menſchen in dieſem Zuſtande.

Von der Welt und allem Irdiſchen ſich losſagend hat Erkenntniß und Wille ſich zur Höhe hinaufgehoben und dort in beweglicher Ruhe und ruhiger Beweglichkeit ſich feſtgeheftet. Aller Sorgen ſich entladend geſtattet der alſo gehobene Wille kein Wirken nach außen hin; ſich ſelber bindend verſagt er ſich jedes Ausgehen auf irgend andere Liebe außer der, die ihn einfach mit Gott vereint. Kein Affekt regt ſich in der gebundenen Seele, auch nicht ein leiſes Wehen irgend eines Begehrens oder Abwehrens läßt ſich vernehmen, es iſt um die Seele, wie ſie zwiſchen Himmel und Erde ſchwebt, vollkommene Windſtille eingetreten, wie auf dem Meere, wenn ſich kein Lüftchen rührt. Dieß Schweigen und dieß Schweben im Binden aller Denk- und Willenskräfte iſt jene myſtiſche Ruhe, die nach Tauler alles Thun und Denken und Leben und Trachten in Gottes Abgründen in ein Nichtbewegen, Nichtleben, Nichtvermögen, Nichtkönnen aufgehen läßt und ſich bereitet, die unempfindliche und unausſprechliche Paſſion der überglänzenden abgründigen Gottheit aufzunehmen. Denn alle Kräfte ſind darum in die Ruhe eingegangen, weil ſie auf dieſe Gottheit das Centrum und alles Verlangens Erfüllung ſich hingerichtet; alle Vermögen ſuchen ihre Sättigung und die Seele ſtrebt dort jene Vollkommenheit zu finden, die jedes Ding erreicht, wenn es zur thätigen Ruhe gekommen. Darum iſt der Sabbath in die alſo ruhende Seele eingetreten; von aller knechtiſchen Arbeit der Werktage hat ſie ſich abgezogen, nicht, damit ſie ſtumpfer Trägheit ſich ergebe, ſondern damit ſie mit Gott fröhlich feiere und kein Sturm der tieferen Region reicht zu der feiernden hinauf. Soweit hat in ſelbſtbewußter Beſonnenheit die Seele bei der geheimen Wirkſamkeit der ſie ziehenden Gottheit mitgewirkt; nun falls ſie weiter zu

ſchreiten gewürdigt wird, tritt, alſo lehrt die Myſtik, — dieß ihr mitwirkendes Bewußtſein ſofort von der Thätigkeit der höheren Influenz zurück. Eine ſüße Schlaftrunkenheit umfängt ihr ganzes Weſen und ſie ſinkt bald in jenen Halbſchlaf hin, in dem ſie ihrer nicht ganz mächtig iſt und ſich doch auch nicht ganz vergißt, und in dem ſie der Welt entſchläft, um in Gott wieder zu erwachen. Denn wie der Edelfalk ſich auf ſeine Beute wirft, alſo hat der Geiſt, von den Höhen niederſteigend, die flammengleich Anſteigende erfaßt und entweder mit lindem Walten ſie in die Ekſtaſe hineingeſtoßen, oder mit Ungeſtüm ſie aufzuckend, die Willige in die Verzückung hineingeriſſen. Sie, die ſelber von der Natur ſich ab und Gott zugewendet, wird jetzt in ihm gefeſſelt durch die heiligende Gnade, die ihr zu Theil geworden; alle ihre Kräfte, die ſie im Beginne mit Mühe nach aufwärts hingerichtet, werden nun zur Höhe hinaufgezogen; ſie verlaſſen daher leicht und willig die peripheriſchen, gegen die Welt hingekehrten Gebiete des geiſtigen Lebens, um gegen die Mitte und die einwärts gewendete Tiefe ſich zu ſammeln. Darum hat nun der Schleier der Nacht über dieſe Außenſeite ſich hergebreitet; der Schlummer hält die nach dieſer Richtung hin wirkſamen Vermögen eng befangen; alle Kräfte ſind dort zur Ruhe eingegangen und der Verkehr mit der umgebenden Welt iſt aufgehoben. Dagegen hat ein anderer nach innen und nach oben hin ſich mit Gott angeknüpft; die Betäubung iſt von den edleren Organen weggenommen; ein höherer Tag beginnt im Innerſten der Seele aufzudämmern und alle Kräfte wenden ſich dem neuen Lichte entgegen.

Iſt die Hinaufgezogene auch auf dieſer Stufe treu geblieben, dann wird ſie in's dritte Stadium hinaufgeführt und mit dem Lichte der Glorie übergoſſen. Nicht blos die äußern Sinne und was mit ihnen ſich zuſammenknüpft, ſind in das Dunkel eingetreten; nicht blos die mittlere geiſtige Region hat ſich in den Schleier der Nacht gehüllt: bis zum innerſten Centrum ſind die Schatten jetzt vorgedrungen, auch die Intelli-

genz, auf dem Gipfel aller geiſtigen Kräfte, hat ins Geheimniß ſich verborgen. Das iſt die Anſchauung im Dunkeln, die zugleich identiſch mit der im höchſten Lichte iſt, von der die Myſtiker ſo vielfache Rede führen und zu der, nach ihrer Angabe, das Nichtwiſſen allein den Weg bereitet. Denn ſagen ſie, nur dem erſcheint das Urgute ohne Hülle, der durchdringend alle göttlichen Lichtſtröme und Tonſchwebungen, geſchieden vom Geſehenen und Sehenden, durchbrechend Reines und Unreines, eintritt in die Dunkel des Nichtwiſſens und im Strahle der göttlichen Finſterniſſe erſt die rechte Wahrheit erkennt, wie dort auf dem Sinai der Geſetzgeber der Hebräer, als er auf dem rauchenden Berge in die Dunkel eingegangen, in denen Gott war. Wer gleich ihm zu dieſen Myſterien den Zutritt erlangt, der hat dort mitten in der Gottesnacht den vollen Gottestag gefunden; durch Beſchauen und flammende Sapienz hat er mit ſeinem Lichte ſich vereint; er iſt in ſeinem Strahle aufgegangen und in die ungeſchaffene Wahrheit befeſtigt, daß er nicht ſich noch Anderes gewahrt: nicht ſehend und wiſſend, weiß er; nicht ſehend das Sichtbare, weil es im Dunkel ſich verdämmert, ſehend aber das Unſichtbare, weil es allübertreffliches Licht geworden. Und das höchſte Schauen im Gipfel der Intelligenz und die höchſte Liebe im Gipfel des Willens fördern und ſteigern ſich wechſelweiſe. Denn auch das Licht im Allerheiligſten der Gottheit hat ſeine Grade und wie es wächst und ſich verklärt zur höchſten Kulmination, wachſen auch die Dunkel ſeiner Unfaßbarkeit bis zur tiefſten Mitternacht. Die ſchauende Seele daher, wie tief ſie eingedrungen, ſchaut immer nur unvollkommen, ſeufzend liegt ſie, in der Sprache der Myſtiker, vor der Pforte des Geliebten und ſehnt ſich nach tieferer Erkenntniß [1]). Auf den Flügeln dieſer Sehn-

---

1) Die Seele hat ein vollkommen Zunehmen in ſeiner Klarheit: und dieweil ſie in dem Leibe iſt, ſo mag ſie zunehmen in göttlicher Klarheit; und darnach ſie ſich hält in Lauterkeit, darnach nimmt ſie zu in göttlicher Klarheit. Ein Gleichniß an der Sonnen. Darnach die Lüfte lauter ſind, darnach wirft

ſucht aber iſt die Liebe emporgeſtiegen, und nun im concentrir-teſten Affekt aufs Neue zu Gott getrieben, wird ſie aufs Neue auch von der erwiedernden Liebe höher hinauf in Gott gezogen, und gelangt, während die Intelligenz außen beharrt, durch Gottes liebende Hülfe über ſie hinausgehoben, zum vertraulichen Zuſammenwohnen in der Dunkelheit. Und es wird die alſo Hinaufgezuckte auf unausſprechliche Weiſe dem höchſten Gut verbunden; durch den höchſten Freiheitsakt hat der Wille, das Nichts des Eigenwillens durchſchauend, die Aufgebung dieſes Eigenwillens in den Willen des Geliebten gewollt und wollend ſie vollzogen und der Wille, gänzlich von der Sünde und Sucht durch Gott gereint, iſt nun in Gott aufgegangen. Gottes Wille iſt nun ſein Eigenwille geworden und Gottes Wollen, Gottes aktive Liebe beſtimmt ihn fortan zum Handeln, wie ihn zuvor der Eigenwille und die Eigenliebe zur Thätigkeit getrieben. Und iſt der Wille auf dieſer Höhe angelangt, dann wird auch wieder die Intelligenz durch Genuß höher hinaufgerufen, durch die dichteſte Wolke der Unfaßbarkeit zum Thron der Majeſtät vordringen und wird mit neuem Glanze erleuchtet, daß gleichwie dort Gottes Wille ihr Wille geworden, mit dem ſie in ihm alles Gute wollend will und ſeine ewige Liebe ihre Liebe, mit der ſie ihn liebt: ſo hier ſein Licht ihr geiſtiges Auge wird, in dem ſie ſeine Unerforſchlichkeit in

---

die Sonne ihren Schein in den Luft: alſo iſt es auch an der Seele, darnach ſie lauter iſt, darnach ſcheinet die göttliche Sonne in ſie und machet ſie lauter. Iſt daß ſie zumal lauter iſt, ohn allen gebreſtlichen Zufall, ſo ſcheinet die göttliche Sonne ohn Mittel in ſie: aber iſt ſie überladen mit täglichen Sünden, ſo ſcheinet ſie in Mittel, als durch einen Flammen, aber iſt ſie überladen mit tödtlichen Sünden, ſo mag ſie nicht ſcheinen ... Aber das Licht, das ſie empfahet, das iſt ein übernatürlich Licht, das ſchöpfet Gott in ihm, und gießet es in die Seele, die ſein empfänglich iſt: und darnach das natürliche Licht lauter iſt, das die Seele iſt, darnach empfahet ſie das übernatürliche Licht, das da heißet ein Licht der Gloriä ... Alſo muß die Seele ſich heben zu dem göttlichen Glaſte, will ſie Klarheit des Lichtes empfahen. Und das Zuheben iſt nichts anders, denn ein unbrünſtiges Eindringen, mit vollkommener Liebe, in dem Lichte des Glaubens, in Gott: und das machet ſie empfänglicher des göttlichen Glaſtes. Tauler l. c. S. 148 ff.

allen ihren Gründen und Abgründen ſchaut. Und ſo fliegt die Seele, getragen vom göttlichen Geiſte, auf jenen beiden Grundkräften wie auf zwei Flügeln, die ſie wechſelnd einen um den andern regt, bis ſie endlich die höchſte Höhe erfolgen und in überragender Liebe und Anſchauung aufs Allerengſte ſich mit Gott verbunden. Und ſo iſt ſie, um in Rusbrochs Worten zu reden, zum höchſten Grade gelangt, wenn ſie über aller Weisheit und Erkenntniß ein unendliches, ein abgründiges Nichtwiſſen in ſich wahrgenommen, wenn ſie allen Benennungen erſtorben, im Unnennbaren ſich verloren, und in ſich über alle Tugendübung hinaus eine Stille fühlt, in der Niemand wirken darf.

Aber auch dieſer Zuſtand, wie hoch er ſich hinaufgeſtiegen findet, obgleich durch die größere Gottesnähe ſicherer als die beiden früheren, iſt doch keineswegs gegen den Wechſel ganz gewährt; denn, ſagt Suſo: es kommet der Menſch nimmer ſo hoch und ſo tief in ſeinen Urſprung, der Feind hang ihm dazu an, ob er ihn herausziehen möge; weßwegen es dann auch wohl etwa geſchehen, daß dieſer Menſchen etliche ſelbſt vom neuten Felſen niedergefallen, die alsdann die allerſchädlichſten Menſchen geworden, die in der ganzen Chriſtenheit ſind, weil ſie die allerlichteſte Gnade in einen falſchen Schein verkehren." In keine Weiſe transſubſtantirt wird nemlich die Seele in Gott, und dadurch bleibend in ihm befeſtigt, ſondern nur transformirt; nicht das Weſen, ſondern die Erregung wird gewandelt, und nimmt Gottes Gleichniß an und ſelbſt die Transformation hat ihre Grenzen, ſo lange in dieſem Leben noch die leibliche Erſcheinung ſtrahlenbrechend und trennend zwiſchen Gott und die Seele tritt. Wie daher dieſer Zuſtand mit dem Eintritt in die Dunkel beginnt, dann ein Weilen in dem Dunkel verläuft, ſo wird er zuletzt mit dem Austritt enden und dann wieder in die gewöhnlichen Lebensverhältniſſe eingehen [1]).

---

1) Görres in der Vorrede zu Suſo.

Behalten wir dieſen von Görres in kurzen Umriſſen gezeichneten Gang im Auge, ſo werden wir die nachfolgenden Vorgänge leicht einzureihen wiſſen, da wir, fragmentariſch, blos die bedeutendſten aufnehmen.

B. Von der Vollkommenheit im Beſondern.

§. 212.

Die Beſchauung.

Das eigenthümliche Objekt der Beſchauung iſt Gott, die ewige Wahrheit. Der Beſchauende glüht, nach dem Ausdrucke Gregors, mit Hintanſetzung aller andern Sorgen nur darnach, das Angeſicht ſeines Schöpfers zu ſehen [1]). Jedoch nur die Contemplation im ſtrengen Sinne hat Gott zum ausſchließlichen Objekt. Ihr iſt die Erkenntniß Gottes die Fülle des Wiſſens, die Fülle der Herrlichkeit, die Vollendung der Gnade, das ewige Leben. Denn das iſt das ewige Leben, daß ſie dich erkennen, den wahren Gott und den du geſandt haſt, Jeſum Chriſtum [2]). Die niedern Stufen der Contemplation betrachten aber auch die göttlichen Wirkungen und werden an ihrer Hand zur Höhe der Beſchauung geführt. Denn nicht umſonſt und flüchtig müſſen wir anſchauen die Schöne des Himmels, der Geſtirne Kreislauf, des Lichtes Glanz, den Wechſel der Tage mit den Nächten, die gemeſſene Laufbahn des Mondes, die vierfach geordneten, den vier Elementen entſprechenden Jahreszeiten, die ſo große Kraft der Saamen, durch welche die Beſchaffenheiten jeder Art in eigenthümlichen Verhältniſſen ſich immer gleich bleiben. Bei Betrachtung dieſer Dinge ſollen wir keine eitle vergängliche Neugier üben, ſondern zur Stufe ſie machen, um zu unſterblichen, immerbleibenden Dingen uns zu erheben [3]).

1) Greg. hom. 14. sup. Ezech.

2) Richard. de S. Vict. 4. de contempl. c. 5.

3) Aug. de vera relig. c. 29.

Das iſt vorzugsweiſe der Weg des aktiven Lebens, das von der Welt ausgeht und die Harmonie mit der Welt ſucht; da aber im tiefſten Grunde derſelben die Harmonie mit Gott verborgen iſt, ſo wird auch die gefunden werden. Der Beſchauende aber erbettelt ſich nicht aus dem Geſchaffenen die Kenntniß des Schöpfers, ſondern er ſchaut das Wort und das in dem Wort Geſchaffene durch das Wort. „Ich ſpreche, es iſt zweierhand Gott Greifen: das eine iſt in der Creatur und in den Werken der Creaturen, und da greift man Gott in dem Mittel, denn Gott iſt in Mittel aller Creaturen, und wer mit ſeinen Werken darin greift, der findet Gott; das andere Greifen das iſt Gott bloss, aus allen Creaturen, in ſeinem einfältigen Weſen, und das geſchieht in lediger Abgeſchiedenheit aller Creaturen, und aller creatürlichen Werke. Und da bringet der blosse ledige Geiſt durch alle Mittel in das unmittelіche blosse göttliche Weſen" [1]).

Die Myſtik ſtellt daher an die Beſchauung die Forderung, daß ſie ſich alles Aeußern, Sinnlichen entſchlage und in gerader Richtung ſich zu Gott aufſchwinge. Sollen wir ihn finden, ſo müſſen wir ihn ſuchen mit Gleichheit: und als er inwendig iſt und ein Geiſt iſt, entblößt von allen Creaturen, verfloſſen in lautere Einfältigkeit, durchglöſtet mit ſeinem Licht, das er ſelber iſt, durchbrennet mit der Liebe, die er ſelber iſt, alſo müſſen auch wir ſein, ſollen wir Gott finden, eingekehret von allen äußerlichen Werken, ein bloßer Geiſt, entblößet von allen Bildern und Formen, und lauter, einfältig und durchglöſtet mit dem göttlichen Glanz und durch-

---

1) Tauler l. c. S. 343. Weiter unten fügt er dieſem das andere Moment bei, wenn er ſagt: Und dann iſt ſie (die Seele) ungehindert, ſo die Sinne zumal eingezogen ſind und alles ſinnlichen Werkes ledig ſind: und dann ſo mag die Seele die nächſte Wahrheit empfahen, und was ſie dann empfahet, das theilet ſie mit den Sinnen; und alſo mögen die Sinne nicht empfahen nach ausbleibender ſinnlicher Weiſe göttliche Wahrheit, ſondern nach eingezogener Weiſe in den inneren Menſchen, und da inne wird Wahrheit empfangen, und bricht aus in die Sinne, und zwinget ſie zu folgen der Wahrheit. S. 361.

brennet mit dem Liebefeuer des heiligen Geiſtes und mit der Gleichheit, ſo finden wir einen bloßen Gott, der uns dann geruhig macht, und in der Ruhe wir ſein gebrauchen ohne Mittel: und dann ſo ſtehet der Menſch in rechter Armuth, da er Gott inne ſchaut [1]).

2) Richard v. St. Viktor unterſcheidet ſechs Grade [2]) in der Contemplation. Er nimmt aber, ſofern es alle ſechs Stufen umfaßt, das Wort Contemplation im weiteſten Sinn, ſofern es überhaupt mit Erkennen gleichbedeutend iſt. Der erſte Grad entſpricht dem, was wir Wahrnehmung nennen, der zweite und dritte Grad ſchließt die Verſtandesthätigkeit in ſich, das Fortſchreiten vom Sinnlichen zum Geiſtigen und das Beurtheilen des Sinnlichen nach dem Geiſtigen. Der vierte und fünfte Grad, von denen ſich der erſte mit Betrachtung der überſinnlichen Wahrheit, zu der man durch die Sinnlichkeit aufgeſtiegen iſt, beſchäftigt, der zweite aber mit Betrachtung deſſen ſich abgibt, was zwar über den Kreis der niedern Vermögen hinausliegt, das aber dennoch von der Vernunft gefaßt werden kann, dieſe beiden Grade, ſagen wir, gehören der Vernunftthätigkeit an. Der ſechſte Grad aber iſt die Contemplation im engern Sinne [3]).

1) Tauler l. c. S. 353.

2) Weil das Citat aus Richard zu weitläufig wäre, geben wir es nach der Abkürzung des hl. Thomas 2. 2. 180. a 4. argu. 3. Richardus de S. Victore distinguit sex species contemplationum: quarum *prima* est secundum solam imaginationem, dum attendimus res corporales: *secunda* autem est in imaginatione secundum rationem, prout scilicet sensibilium ordinem et dispositionem consideramus: tertia est in ratione secundum imaginationem, quando scilicet per inspectionem rerum visibilium ad invisibilia sublevamur. *Quarta* autem est in ratione secundum rationem, quando scilicet animus intendit invisibilibus, quae imaginatio non novit. *Quinta* autem est supra rationem, non tamen praeter rationem, quando ex divina revelatione cognoscimus ea, quae humana ratione comprehendi non possunt. *Sexta* autem est supra rationem et praeter rationem, quando scilicet ex divina illuminatione cognoscimus ea, quae humanae rationi repugnare videntur.

3) Auf dieſe Weiſe erklärt auch Thomas die Lehre des Viktoriners. cf. Th. 2. 2. 180. a 4. ad 3.

Von ihr ſagt Richard: ſie beſchäftigt ſich mit Dingen, die über die Vernunft ſind, ja außer ihr und ihr entgegengeſetzt zu ſein ſcheinen. Auf dieſer letzten und vorzüglichſten Warte der Betrachtung jubelt und frohlockt die Seele, wenn ſie durch Einſtrahlung des göttlichen Lichtes Dinge erkennt und ſchaut, denen die menſchliche Vernunft widerſtreitet [1]).

Nennen wir die Thätigkeit des Wahrnehmungsvermögens und des Verſtandes zuſammen Denken, die der Vernunft Meditation, ſo charakteriſirt Richard dieſelben folgendermaßen [2]). Das Denken ſchweift langſam durch Unwegſames ohne Rückſicht auf die Erreichung des Zieles da und dorthin. Die Meditation ſtrebt durch Rauhes und Steiles nach dem Ziele der Richtung mit großem Streben des Innern. Die Contemplation aber ſchwebt in freiem Fluge, wohin der Drang ſie treibt, mit wundervoller Beweglichkeit .... Dieſe drei haben nicht verſchiedene Wege aber verſchiedene Bewegung. Das Denken ſchweift von Einem zum Andern, die Meditation richtet ſich beharrlich auf Eines, die Contemplation ergießt ſich unter dem einen Strahl des Schauens auf Unzähliges [3]).

Alle drei, Denken, Meditation und Contemplation gehören alſo zuſammen, ſofern das Höhere das Niedere vorausſetzt. Was das Denken durch Vergleichung der verſchiedenen Wirkungen und Erſcheinungen zu erkennen trachtet, das allen Erſcheinungen zu Grunde liegende Weſen und die alle Wirkungen bedingende Urſache, nach dem ſtrebt die Meditation, ſofern ſie ſich blos einen Gegenſtand auswählt und dieſen durch andauernde Kraftaufbietung ganz zu durchſchauen ſich beſtrebt. Was aber beide zu erhalten ſtreben, aber jedesmal durch Theilung des Zuſammengehörigen und durch Zuſammenfaſſen des Getrennten, durch ein Hin- und Hergehen zwiſchen den ver-

1) Richard de S. Vict. l. 1. de contempl. c. 6.

2) Dieſe drei Grade nimmt Hugo von S. Viktor an, Richard theilt aber jeden derſelben wieder ab.

3) l. c. 1. c. 3.

ſchiedenen Objekten und Momenten eines Objekts (discurſives Denken), das erlangt die Contemplation in einem einfachen Blicke des Schauens[1]). „Die Contemplation iſt die freie bewundernde Durchſicht des Geiſtes in die Schauſpiele der Weisheit, oder nach einem großen Theologen unſerer Zeit (der heil. Bernhard), der ſcharfe und freie Blick des Geiſtes, der immer in das Schauen der Dinge ergoſſen iſt[2]).

In dieſem Schauen findet nach Richard[3]) keine Aenderung und kein Wechſel ſtatt, da iſt der Theil nicht kleiner als das Ganze, das Ganze nicht allgemeiner als das Individuum. Der Theil wird vom Ganzen nicht vermindert, das Ganze beſteht nicht aus Theilen, denn da iſt einfach, was allgemein dargelegt wird und allgemein, was gleichſam als Beſonderes vorgetragen wird, wo das Ganze das Einzelne, Alles Eins und Eines Alles iſt. Dieſes iſt eine detaillirte Beſchreibung deſſen, was man mit einem Worte Intention nennt. Dieſe hat das Ganze und die Theile, aber nicht als Getrenntes, ſondern als Eines. Um es an einem Beiſpiele zu verdeutlichen, ſo bewegt ſich das discurſive Denken bei der Lehre von den göttlichen Eigenſchaften zwiſchen den beiden Momenten: Gott kommen, als dem allervollkommenſten Weſen, unendlich viele Eigenſchaften zu, als ſchlechthin einfaches Weſen aber iſt er eigenſchaftslos. Dieſe zwei Momente ſucht die Wiſſenſchaft durch Mühe und Anſtrengung zu vermitteln, obwohl es ihr nie vollſtändig gelingen wird. Der Contemplative hingegen ſchaut beide in ihrer Einheit. Man trage nur

---

1) Sic ergo contemplativa vita unum quidem actum habet, in quo finaliter perficitur, scil. contemplationem veritatis, a quo habet unitatem: habet autem multos actus, quibus pervenit ad hunc actum finalem: quorum quidam pertinent ad acceptionem principiorum, ex quibus procedit ad contemplationem veritatis: alii autem pertinent ad deductionem principiorum in veritatem ejus, cujus cognitio inquiritur: ultimus autem completivus actus est ipsa contemplatio veritatis. Thom. 2. 2. 180. a 3.

2) Richard l. c. 1. cap. 4.

3) l. c. l. 4. c. 4.

die angeführten Worte Richards auf die Lehre von den göttlichen Eigenſchaften über, ſo ergibt ſich dieſes deutlich. Er ſieht das allervollkommenſte Weſen einfach, und das einfache Weſen als unendlich viele Eigenſchaften in ſich befaſſend. Das Ganze iſt ihm nicht aus Theilen zuſammengeſetzt und der Theil iſt ihm nichts beſonderes, der das Ganze verringert.

§. 213.

Prophezie.

Die Prophezie iſt eine durch göttliche Offenbarung in der Form der Belehrung eingegoſſene Erkenntniß verborgener Dinge.

1) Die Prophezie ſteht in der nächſten Verbindung mit der Contemplation, weßwegen der Seher in einer gewiſſen Weiſe immer das contemplative Leben pflegen muß. Soll er nemlich Göttliches vernehmen, ſo muß er ſich zuerſt durch Betrachtung zum Göttlichen erheben. „Menſchenſohn, ſtelle dich auf deine Füße, ſo will ich mit dir reden.“ Ezech. 2, 1. Geſchieht dieſe Erhebung allerdings nicht aus rein menſchlichen Kräften, wie wir bei der Contemplation ſagten, daß ſie auf der göttlichen Gnade beruhe und wie Ezechiel an demſelben Orte bemerkt: „und es fuhr der Geiſt in mich, nachdem er zu mir geredet und ſtellte mich auf meine Füße“, ſo iſt doch auch hier, wie immer, eine Mitwirkung von Seiten des Menſchen nöthig. Die in der Außenwelt aufgegangene und zerfloſſene Vielgeſchäftigkeit, der innere Sturm der Leidenſchaften, ſind mit der Contemplation und der auf ihr gründenden Prophezie durchaus unverträglich. Dieſe müſſen durch die ſittlichen Tugenden geregelt, jene dürfen, auf das nothwendige Maaß beſchränkt, nicht die ganze Thätigkeit des Geiſtes in Anſpruch nehmen. Die Prophezie iſt zwar eine umſonſt verliehene Gabe und kann ſich darum auch in dem finden, der nicht im Stande der Gnade iſt[1]), wie der Glaube ohne die

1) Viele werden an jenem Tage zu mir ſagen: Herr, Herr! haben wir

Liebe vorhanden ſein kann, zwiſchen dem nicht im Stande der Gnade Sein und dem Andern, von allen Leidenſchaften umher getrieben werden, iſt aber ein Unterſchied, wie ja die Kirche eine rein natürliche Sittlichkeit anerkennt und dieſe muß der Prophet beſitzen, weil der Sturm im Innern und das Getöſe der Welt ihn die innern Einſprechungen nicht berechnen ließen [1]). Leicht begreiflich wollen wir damit nicht ſagen, daß der Stand der Gnade für den Propheten ohne Bedeutung ſei, ſondern nur auf das Andere mußte aufmerkſam gemacht werden, daß er nicht unumgänglich nothwendig iſt, obwohl wir nach unſerer Auffaſſung und dem ganzen Gange unſerer Sittenlehre einen Gerechten, einen Vollkommenen vorausſetzen. Zudem verleiht Gott dieſe Gabe nicht nur zum Nutzen der Kirche [2]), ſondern auch zur eigenen Heiligung durch die Wahrheit [3]).

2) Hat ſich der Geiſt des Propheten zu Gott gewendet, ſo vernimmt er das Göttliche. „Und ich höre den, der zu mir redete ſagen.“ Ezechiel 2, 2. Dieſes Vernehmen des Göttlichen unterſcheidet den Propheten vom einfach Beſchauenden, der Contemplative kann ſich zwar auch dahin erſchwingen, aber dann tritt er bereits in den prophetiſchen Zuſtand über [4]). Dieſe

---

nicht geweiſſagt in deinem Namen? haben wir nicht Teufel ausgetrieben in deinem Namen? haben wir nicht viele Wunder gewirkt in deinem Namen? Alsdann werde ich ihnen bekennen: ich habe euch niemals gekannt, weichet von mir, ihr Uebelthäter. Matth. 7, 23.

1) Trefflich ſpricht ſich hierüber Tauler aus, Nachfolgung des armen Lebens Chriſti S. 57—68.

2) I. Cor. 12, 7.

3) Ad primum ergo dicendum, quod donum prophetiae aliquando datur homini et propter utilitatem aliorum et propter propriae mentis illustrationem. Et hi sunt, in quorum animas sapientia divina per gratiam gratum facientem se transferens, amicos dei et prophetas eos constituit. Thom. 2. 2. q. 172. a 4.

4) Wir faſſen die Prophezie als einen höheren Grad der Beſchauung, und, wie wir meinen, mit Grund. Nimmt ja ſchon der Sprachgebrauch Prophet und Seher als gleichbedeutend. Liegt aber das Weſen der Beſchauung darin, daß der menſchliche Geiſt durch die Gnade concentrirter und principienhafter geworden, das Mannigfaltige in einem Lichtſtrahl ſieht, ſo erblickt der Prophet

Unterſchiede ſind im Leben fließende und ihre Grenze läßt ſich nicht ganz ſcharf ziehen. — Beruht aber ſchon die Contemplation auf der göttlichen Gnade, ſo noch weit mehr die Prophezie. „Noch nie wurde eine Weiſſagung durch menſchlichen Willen hervorgebracht, ſondern heilige Menſchen Gottes haben, getrieben vom heiligen Geiſte, geredet.“ II. Petri 21. Wie zum Sehen mit dem körperlichen Auge nicht nur Sehkraft und der Gegenſtand, ſondern auch Licht gehört, vermittelſt deſſen jene das Objekt wahrnimmt, ſo gehört auch zum Schauen des Göttlichen ein übernatürliches Licht, vermittelſt deſſen unſer geiſtiges Auge jenes ſieht. Das iſt das Licht des heiligen Geiſtes. Der Geiſt des Herrn kam über mich, iſt der gewöhnliche Ausdruck. Es ſteht darum auch nicht in der Gewalt des Sehers, zu beliebiger Zeit die Zukunft zu ſchauen und von der Gabe der Weiſſagung Gebrauch zu machen [1]), ſondern er muß harren, bis ihm das Licht von Oben zu Theil wird. Doch bleibt in dem durch das göttliche Licht Erleuchteten, wenn auch der Geiſt von ihm weicht, eine Tauglichkeit, daß er das zweitemal um ſo leichter erleuchtet wird.

3) Das Licht, in welchem der Prophet die Zukunft ſchaut, iſt mehr oder weniger hell und deutlich. Bald iſt es ſo klar und die Aufforderung zur Verkündigung des Geſehenen ſo kategoriſch, daß ein Selbſtbetrug, eine Verwechslung dieſer Geſichte mit den eigenen Gedanken unmöglich iſt. Oefters aber vernimmt die Seele die göttlichen Befehle nur als einen dunklen, geheimen Trieb, daß ſie nicht immer entſcheiden mag, ob es die Regungen des eignen oder des göttlichen Geiſtes ſind. In dieſem Falle kann der Prophet irren, weßwegen auch derartige Geſichte und Einſprechungen, wenn die höheren fehlen, Keinem den Namen

---

in imaginären Bildern das, was die Vernunft nie und nimmer aus ſich ſelbſt finden könnte, das Verborgene, Geheimnißvolle.

1) Nonnulli quidem volunt animam humanam habere vim quamdam divinationis in seipsa. Sed si ita est, cur non semper potest cum semper velit? Aug. de genes. ad litt. lib. 12. c. 13.

eines Propheten erwerben. Wir beſchäftigen uns darum hiemit nicht weiter und gehen auf jene Offenbarungen, die von menſchlicher Weisheit deutlich unterſchieden ſind, näher ein.

Dieſe Offenbarungen zeigen ſich dem Auge des Sehers auf dreifache Weiſe [1]; entweder in ſinnlichen Bildern, wie z. B. die Schriftzüge an dem Saale des Königs Balthaſar, oder in imaginären Bildern, deren ſich in der Apocalypſe genug finden, oder in Begriffen, wie Salomo und Paulus Weisheit zu Theil wurde. Steht allerdings dieſe letzte Mittheilung am höchſten, ſo iſt doch die mittlere die eigentlich prophetiſche. Um nur Eines anzuführen, wird dem Jeremias das Kriegsheer der Chaldäer unter dem Bilde eines im Feuer ſtehenden Topfes gezeigt. Jerem. 1, 13. Derlei Bilder kann allerdings auch die Phantaſie ſchaffen, daß ſie aber Symbole höherer Wahrheiten ſind, rührt vom heiligen Geiſte her. Darum macht das allein den Propheten nicht aus, daß er Geſichte hat, ſondern daß er ſie in ihrer Bedeutung erkennt. Pharao hatte auch ein Geſicht wie Nabuchodonoſer; Niemand wird ſie darum Propheten nennen, wohl aber Joſeph und Daniel, die ſie auslegten. Das Auslegen der Geſichte ſteht höher als das Sehen, beides zuſammen aber macht den Propheten [2]. Es iſt dieſes nicht ſo zu verſtehen, als ob jeder Prophet eine vollſtändige Kenntniß deſſen beſitze, was er weiſſagt. Er iſt Organ des heiligen Geiſtes; Gottes Wort aber iſt unergründlich, deßwegen wird es kein menſchlicher Verſtand ausmeſſen. Man betrachte nur die Pſalmen, ſo kann der Prophet ein in der zü-

---

1) Quando autem repraesentantur menti humanae res aliquae secundum aliquas species, et secundum naturae ordinem, primo oportet quod species repraesententur sensui, secundo imaginationi, tertio intellectui possibili, qui immutatur a spiciebus phantasmatum secundum illustrationem intellectus agentis. Thom. 2. 2. 173. a 2. cf. Aug. de gen. ad litt. l. 12. c. 6. 71.

2) Maxime propheta est, qui utroque praecellit; ut scilicet videat in spiritu corporalium rerum significativas similitudines, et eas vinicitate mentis intelligat. Aug. 12. sup. Genes. cap. 9. Auguſtin handelt in dieſem Buche durch viele Kapitel ausführlich von der Prophezie.

diſchen Geſchichte eintretendes Ereigniß im Auge haben. Dieſes nemliche Ereigniß iſt aber zugleich Symbol und weiſſagend auf den Meſſias und in dritter Perſpektive iſt es Weiſſagung und Symbol für den Weltuntergang oder die Herrlichkeit des Himmels. Eines dieſer Momente mag der Prophet erkannt haben, nimmer iſt aber nöthig, daß er das Bild nach ſeiner vollen Bedeutung erfaßte. Hierin liegt der Grund, warum im N. T. manche Stelle als meſſianiſch angenommen wird, von der die rationaliſtiſche Exegeſe behauptet, ſie ſei eine Weiſſagung auf die jüdiſche Geſchichte geweſen. Das letztere läugne ich nicht, aber daraus folgt noch immer nicht, daß ihre ganze Bedeutung durch jenes Ereigniß verwirklicht war.

§. 214.

Die Entrückung.

Der höchſte Grad der Contemplation iſt die Entrückung. In ihr wird der menſchliche Geiſt von dem göttlichen aus der Sinnenwelt weggeführt, ſo daß er ohne Hülle das Weſen Gottes ſchaut.

1) Daß das Objekt der Entrückung Gott iſt, bedarf keiner weiteren Begründung [1]). Die Myſtik und Scholaſtik hat ſich aber mit der Frage beſchäftigt, ob der Entrückte das Weſen Gottes ſelbſt ſchauen könne. Thomas führt bei Unterſuchung dieſer Frage eine Stelle aus Auguſtin an, die ſo lautet: Niemand kann, ſo lange er in dieſem ſterblichen Leben weilt, Gott ſehen, wenn er nicht auf eine gewiſſe Weiſe dieſem Leben abſtirbt, ſei es nun, daß er den Körper ganz auszieht, ſei es, daß er die irdiſchen Sinne hinter ſich läßt [2]). Das Hinderniß

1) Doch nicht ſo, als ob er es allein wäre. In ihm ſchaut der Geiſt Alles. Auf dem Berge ſieht man Chriſtus verklärt, erkennt Moſes und Elias, d. h. Geſetz und Propheten ohne Ausleger und lernet das Arcanum des väterlichen Geheimniſſes. (Richard.)

2) Aug. de gen. ad lit. 12. 27.

das göttliche Weſen zu ſchauen liegt nemlich theilweiſe für den Erdenbewohner in der durch dieſen irdiſchen Leib beſchränkten, in ihrem Fluge niedergehaltenen Thätigkeit des Geiſtes. So lange die Seele an dieſen Leib und die äußern Sinne gebunden iſt, iſt ihre Erkenntniß eine ſinnliche und ihr Begreifen beruht auf dem Verſinnbilden des Ueberſinnlichen. Daß aber eine ſolche auf das Sinnliche ſich ſtützende Erkenntniß des Ueberſinnlichen eine unvollkommene iſt, leuchtet ein. Will man daher das Weſen Gottes ſchauen, ſo geſchieht dieſes nach der Trennung von der Sinnenwelt und dem Leib in der Ewigkeit, oder aber wie Auguſtin und Thomas [1]) ſagen, wenn die Seele obwohl mit dem ſterblichen Leibe bekleidet von den irdiſchen Sinnen und der Einbildungskraft keinen Gebrauch macht, wie das im Entrücktwerden (raptus) geſchieht. In dieſem Zuſtande ſchwingt ſich die Seele, der Feſſeln frei und ledig, in kühnem Fluge zu Gott hinauf. Mit ihren Sinnen läßt ſie auch die Sinnenwelt zurück, denn die Contemplativen nehmen die Schatten der ſinnlichen Dinge nicht mit ſich, wie Gregor ſagt [2]). Dieſes iſt der Zuſtand, in dem ſich ſeinem

---

1) Alio modo potest esse aliquis in hac vita *potentialiter*, et non secundum *actum;* in quantum scil. anima ejus est corpori mortali conjuncta ut forma; ita tamen ut non utatur corporis sensibus, aut etiam imaginatione, sicut accidit in raptu: et sic potest contemplatio hujus vitae pertingere ad visionem divinae essentiae. Unde supremus gradus contemplationis praesentis vitae est, qualem habuit Paulus in raptu, secundum quem fuit medio modo se habens inter statum praesentis vitae et futurae. Thom. 2. 2. 180. 5.

2) Nun möchte man ſprechen: mag man das ohne Bilder erkennen? Ja in der Wahrheit, die Menſchen, die von Gott innerlich berührt werden oder ſind, die erkennen es Alles ohne natürliche Bilder, wann es offenbart ſich ohne alle Bilder, in einem lautern Befinden. Wann der Menſch, der die Creatur gelaſſen hat, und ſich zu Gott gekehret hat, der befindet wohl in ihm, ohn alle Bildung Süßigkeit Gottes und Bitterkeit der Creaturen. Man bedarf ihm nichts ſagen in Bildern und mannigerhand Formen: wann das göttliche Bild und die göttliche einfältige Form, die thut ihm alle Dinge kund. Und die Kundſchaft iſt in Einigkeit, und nicht in Mannigfaltigkeit: und darum heißet ſie göttlich, wann ſie iſt Gott gleich. Und als Gott alle Dinge in ihm verſtehet ohne alle geſchaffene Bilder in einem Anblick ſein ſelbſt, alſo verſtehet ein

eigenen Geſtändniſſe zufolge der Apoſtel Paulus befand. Ich kenne einen Menſchen in Chriſto, vor vierzehn Jahren, ob mit dem Leibe, ich weiß es nicht, ob außer dem Leibe, ich weiß es nicht, Gott weiß es, war derſelbe entrückt, bis in den dritten Himmel: ich weiß, daß dieſer Menſch, ob mit dem Leibe, oder außer dem Leibe, ich weiß es nicht, Gott weiß es, in das Paradies entrückt ward und geheime Worte hörte, die ein Menſch nicht auszuſprechen vermag." II. Cor. 12, 2—4.

Damit fällt uns zugleich ein Licht auf die Auffaſſung des göttlichen Weſens, wie dieſes beſonders von einem der bedeutendſten Myſtiker, Dionyſius Areopagita, geſchieht [1]). Wie überhaupt die menſchliche Erkenntniß vom Sinnlichen und ſinnlicher Anſchauungsweiſe ihren Anfang nimmt, ſo werden auch Gott Eigenſchaften und Namen beigelegt, die ſinnlichen Verhältniſſen entlehnt ſind. Die Wiſſenſchaft ſtreift das Grobſinnliche ab, eine vollkommene Erkenntniß erlangt ſie aber nicht. Immer hängt ihren Begriffen Beſchränktes und Bildliches an. Der Entrückte durchbricht auch dieſe Schranke und ſchauet den, der über jede Aehnlichkeit erhaben iſt, bildlos [2]). Speculation iſt nach Richard, wenn wir durch einen Spiegel ſehen, Contemplation (in ihrer höchſten Steigerung in der Entrückung), wenn wir die Wahrheit ohne Hülle ſchauen. Weil aber der Entrückte ohne Bild die Sache ſelbſt ſchaut, ſo kann er, was er geſchaut, auch nicht mit endlichen Worten ausdrücken. Mit dem Apoſtel

---

göttlicher Menſch in einem lautern Innenbleiben in Gott alle Dinge: wann wer Gott verſtehet, der verſtehet alle Dinge. Tauler l. c. S. 81.

1) Vergleiche das in der Einleitung Geſagte S. 71.

2) Dann aber wird er auch von dem Geſehenen und Sehenden abgelöst und tauchet in das Dunkel des Nichtwiſſens, das wahrhaft myſtiſche, in welchem er alle Begriffe und Kenntniſſe ausſchließt und in das durchaus Unfaßliche und Unſichtbare gelangt, ganz über Alles erhoben; und keines Eigenthum weder ſein ſelbſt noch eines andern, aber vollkommen mit dem Unverkennbaren durch das Aufhören aller erkennenden Wirkſamkeit ſeinem beſſern Theile nach vereinigt, und indem er nichts erkennt, über den Geiſt hinaus erkennend. Dionyſ. Myſtiſch. Theol. 1. cap.

bekennt er: ich hörte geheime Worte, die ein Menſch nicht auszuſprechen vermag [1]).

2) Das Entrücktwerden beſteht in einem Schwinden der Außenwelt, in der Unthätigkeit der zur Aufnahme der Außenwelt geſchaffenen Organe. So genommen iſt jede Ohnmacht ein Entrücktwerden, wie denn auch die Ohnmacht und die Entrückung das gemeinſchaftlich haben, daß ſich die Außenwelt verhüllt und die ſinnliche Thätigkeit ruht. Der Unterſchied liegt aber darin, daß dort das Schwinden von einer Schwäche des Körpers herrührt, während hier Gott den Geiſt an ſich zieht. Dort weilt der Geiſt im Körper, die Sinne aber können aus Schwäche von ſeinem Daſein kein Zeugniß geben, hier iſt der Geiſt bei Gott, ſeine ganze Thätigkeit und Aufmerkſamkeit iſt ſo auf ihn geheftet, daß der Körper einem leeren Gehäuſe gleich daliegt. War Archimedes ſo in ſeine mathematiſchen Berechnungen vertieft, daß er von der Einnahme von Syracus nichts hörte und nichts ſah, ſo iſt doch wohl begreiflich, daß, wenn

---

1) Angela von Foligno, die die verſchiedenen Stufen des Schauens aus eigener Erfahrung gekannt, ſpricht ſich hierüber ſo aus. Nachdem ſie im zweiten Buche ihres Lebens uns erzählt, wie und in welcher Weiſe ſie den Geiſt erhalten, berichtet ſie, wie er ihr zuerſt als das höchſte Gut, als ein wahrhaftes Weſen, unendlich, voll Majeſtät und unausſprechlich ſich offenbarte; wie ſie ihn dann als die höchſte Schöne in unſäglicher Fülle und Klarheit, Quelle alles Schönen in der Geiſter- und Körperwelt geſchaut, wie er ihr ſich dann in höchſter Machtvollkommenheit gezeigt, begreifend alle Dinge oben im Himmel und unten im Abgrund und allumher; wie ſie dann die Fülle ſeiner Weisheit, auf eine Tafel ohne Anfang und ohne Ende geſchrieben, erkannt, ohne die Tafel ſelbſt zu ſehen und ohne zu wiſſen, was darauf geſchrieben geweſen; wie ſie endlich ihn in ſeiner höchſten Gerechtigkeit geſchaut und nun ſetzt ſie hinzu: „nachdem ich ſo Gottes Macht, Wille und Gerechtigkeit betrachtet, wurde meine Seele noch höher gehoben, und da ſah ich die Macht und den Willen Gottes nicht wie zuvor, ſondern ich ſah ein ſtetig Weſen, und ſo unausſprechlich, daß ich nur ſagen kann, es war allgut. Meine Seele war in ihm in einer unſäglichen Freude. Ich ſah nicht die Liebe, ſondern allein das Weſen ohne Ausdruck; ich war dem vorigen Zuſtande entnommen und in dieſen neuen verſetzt, höher als alle früheren, und ich wußte nicht, ob ich im Körper oder außer demſelben war." Bei Görres.

der Menſch durch die Gnade zum Schauen Gottes erhoben wird, die Außenwelt für ihn todt iſt, und da Gott nicht durch die Sinne, ſondern blos durch das Licht der Glorie geſchaut werden kann, daß auch die Sinne wie todt ruhen. Ebenſo ruhen aber auf dieſer Stufe auch die niedern Seelenvermögen. Nicht mehr die Einbildungskraft, wie bei der Prophezie, iſt die Netzhaut, auf der die überſinnliche Welt ſich abbildet, „ſondern der Geiſt ſelbſt iſt über den Sinnen aktiv hellſehend geworden, indem er aufzuleuchten angefangen, wie das äußere Organ in organiſchem eingeleibtem Lichte ſtrahlt; und ſchaut nun in dieſem Lichte aktiv die Dinge nicht in ihren äußeren Formen, die ſich ihm einprägen, ſondern von Innen heraus, von ihnen in der Mitte erfaßt und ſie eben ſo erfaſſend.“ [1]) Oder wie ſich Richard von St. Viktor ausdrückt: wenn Gottes Stimme erſchallt, fallen die drei Jünger auf ihr Angeſicht, d. h. Sinn, Gedächtniß und Verſtand hören auf. Nur der Geiſt empfängt göttliche Offenbarungen, der im Innerſten zu ſtehen gewöhnt iſt. Das iſt das intellektuelle [2]) Schauen im Unterſchied vom ſinnlichen und imaginären. Das Licht der Glorie iſt in dem Entrückten ſo vollkommen, wie das der Seligen und in dieſem Lichte vernimmt er durch die Vernunft ſelbſt [3]). Aber es iſt nur ein Blitzſtrahl, während die Seligen dieſes Schauens immer gewürdigt ſind. Der Entrückte, wie der Contemplative überhaupt, ſteht in der Mitte zwiſchen dem einfach Gläubigen und den Seligen. Man könnte zwar meinen, es werde durch dieſes Schauen der Zuſtand des Glaubens aufgehoben, dem iſt jedoch nicht ſo, ſofern der Glaube die Un-

---

1) Görres Myſtik 2. 368.

2) Man unterſcheidet allerdings auch dieſes intellektuelle Schauen noch von dem Entrücktwerden, da wir uns aber nicht zu ausführlich auf dieſe Zuſtände einlaſſen, nehmen wir ſie zuſammen.

3) Ad secundum dicendum, quod visio intellectualis non fit secundum aliquas similitudines corporales et individuales: fit tamen secundum aliquam similitudinem intelligibilem. Unde Aug. dicit (9. Trin. 11) quod habet animus nonnullam speciei notae similitudinem. Thom. 2. 2. 173. a 2. ad 2.

terlage iſt, auf dem ſich die Seele mit Gotteshülfe emporſchnellt. Wird der Beſchauende, auf dem Gipfelpunkt des contemplativen Lebens angelangt, über den Glauben ſelbſt hinausgeführt, ſo iſt das nur ein Augenblick. Plötzlich ſinkt er von dieſer Höhe wieder in den Zuſtand des Gläubigen zurück, obwohl ſein Glaube durch dieſes Schauen innerlich gekräftigt, in ſeinem Wachsthume auf's höchſte gefördert wird. Andererſeits ſind dieſe Geſichte nicht truglos, denn hat auch die göttliche Gnade den Menſchen zu dieſer Höhe erhoben, ſo iſt mit dem Menſchen auch die menſchliche Schwäche hinaufgeſtiegen, die ſich täuſchen kann. Der Prüfſtein und das Correktiv all dieſer myſtiſchen Zuſtände und Geſichte iſt und bleibt darum der Glaube. Die Kirche hat nie ihre Dogmen nach dieſen Viſionen berichtigt, ſondern umgekehrt dieſe an jenen, obwohl ſie ſie darum nicht mißachtet. „Und davon ſo werden die oft betrogen, die mit Bildern und Viſionen umgehen: denn es iſt oft von dem böſen Geiſte, und nun in dieſer Zeit mehr denn es je ward. Denn die Wahrheit iſt offenbar und entdecket in der heiligen Geſchrift: und davon iſt es nicht Noth, daß uns die Wahrheit in anderer Weiſe geoffenbart werde; und wer Wahrheit anders nimmt denn aus dem Evangelio, der iſt krank an dem Glauben, und von ſeinem Leben iſt nicht viel zu halten." Tauler l. c. S. 219.

3) Iſt es Gott, der den Geiſt von der Erde wegführt und mit ſich einigt im Schauen, ſo ſchließt dieſe Gnadenthätigkeit die Selbſtthätigkeit doch nicht gänzlich aus. Selbſtthätig wie der Geiſt iſt, wird ſeinem tiefſten Grunde das höhere Licht nicht etwa wie einem blos zu beleuchtenden, ſondern wie einem ſelber leuchtenden eingegoſſen; der, angeregt vom höheren, nun ſeinerſeits in einem geſteigerten Lichte quellend wird [1]). Wird auch das Licht der Glorie, wie oben bemerkt, nie in der Weiſe Eigenthum des Schauenden, daß ſein Beſitz oder Nichtbeſitz in der Macht des Sterblichen ſtünde, ſo wird doch der Geiſt von demſelben ſo

1) Görres 2. 383.

durchleuchtet, daß wenn es ſelbſt von Gott entzogen wird, der Geiſt von ſeinem Glanze noch nachleuchtet. Wie die Geiſtesgaben in dem Zuſtande beſtehen, der durch Einwirkung des heiligen Geiſtes auf die Seele verurſacht wird, ſo drückt auch die Ertheilung dieſer höchſten Gaben dem Contemplativen ein Gepräge auf, das bleibend in übernatürlichem Lichte ſtrahlt. Die Seele wird gleichſam glühend, ſo daß ſie vom göttlichen Lichte nur leiſe berührt in hellen Flammen auflodernd, entrückt wird. Dieſes aus ſich Gehen des Geiſtes geſchieht aber nach Richard aus großer Andacht. Wenn der Geiſt von der Flamme himmliſcher Sehnſucht ergriffen wird, ſo daß die Gluth der innigſten Liebe das Maaß menſchlicher Kräfte überſteigt, die Seele wie Wachs ſchmilzt, von ihrem früheren Zuſtande losmacht und einer Rauchwolke gleich nach Oben in die höchſten Regionen ſteigen läßt. Zweitens geſchieht es durch Bewunderung. Die Größe der Bewunderung führt die Seele über ſich hinaus, wenn die vom göttlichen Lichte beſtrahlte, die höchſte Schönheit bewundernde Seele durch heiliges Erſtaunen ganz aus ihrem Zuſtande geräth und wie ein Blitz der Sehnſucht nach Oben geriſſen wird. Drittens aus großer Wonne wird die Seele entrückt, wenn ſie durch die Fülle jener innigen Süße trunken ihr gegenwärtiges und vergangenes Sein ganz vergißt, aus übergroßem Frohlocken in den Zuſtand vollkommener Entzückung verſetzt, in wunderbarer Glückſeligkeit plötzlich umgeſtaltet wird [1]).

§. 215.

Die Verzückung.

1) Da wir bereits bei der Contemplation die Erſcheinung getroffen haben, daß die Beſchauenden zuweilen außer ſich ſind, ſo muß zuerſt der Unterſchied zwiſchen jener Entrückung und der

1) Richard V. l. c. l. 5. c. 5. Das ganze fünfte Buch behandelt dieſe Materie in extenso.

Ekſtaſe im engeren Sinn oder Verzückung angegeben werden. Die Entrückung wie das Verzücktwerden iſt ein Außerſichſein. Das Erſtemal iſt aber der Menſch außer ſich, ſofern er ſich über die natürlichen Erkenntnißkräfte erhebt und mit Zurücklaſſung der Sinnenwelt und ſinnlichen Thätigkeit Gott ſchaut. Der Verzückte aber iſt außer ſich, ſofern er von Oben gezogen und in der tiefſten Sehnſucht nach Vereinigung mit Gott ſich ſelbſt verläßt, aus ſich heraustritt. Die Entrückung iſt eine Ekſtaſe aber nach der Erkenntnißſeite, die Verzückung aber iſt ein Heraustreten aus dem eigenen Ich, dem Willen, um in einem Andern und durch ihn zu leben [1]). Bahnt die im Willen wurzelnde Liebe dem Beſchaulichen den Weg zum Entrücktwerden, und bereitet ſie auf daſſelbe vor, ſofern ſie das Nachdenken auf den Geliebten richtet, ſo iſt ſie hingegen der unmittelbare, nächſte Grund der Ekſtaſe, ja dieſe ſelbſt in ihrer höchſten Steigerung [2]). Daher ſagt auch Dionyſius: die göttliche Liebe iſt ekſtatiſch, den Menſchen aus ſich herausſetzend, nicht duldend, daß die Liebenden ihr eigen ſeien, ſondern deſſen, den ſie lieben . . . Weßhalb auch der große Paulus, welcher dieſe göttliche Liebe feſtgefaßt hielt und der ihrer ekſtatiſchen Kraft theilhaftig geworden war, mit gottbegeiſtertem Munde ſagt: ich lebe, doch nicht ich, ſondern Chriſtus in mir, Gal. 2, 20, als ein wahrhaft Liebender und für Gott aus ſich Herausgeſetzter, wie er ſelbſt ſagt, um nicht ſein Leben lebend, ſondern das Leben des Geliebten als ein

1) Wir identificiren den Willen mit dem Ich, denn er iſt der Kern, das Centrum des Menſchen, und folgen hierin nur Auguſtin, wenn er 14 de civ. dei c. 6 ſagt: voluntas est in omnibus; imo omnes nihil aliud quam voluntates sunt. Es ſagt auch Niemand, mein Wille hat das gethan, wie man ſagt, meine Vernunft lehrt das, ſondern ich habe es gethan.

2) Daß in dieſen Zuſtänden Entrückung und Verzückung meiſtens in einander ſind, ſofern das Schauen die Liebe entzündet, und die Liebe nimmer die wahre iſt, ohne die entſprechende Erkenntniß, wurde ſchon oft bemerkt. Wie im aktiven Leben jene Concentration der Seele, die man Geiſtesgegenwart nennt, ein energiſches raſches Handeln zur Folge hat, ſo verhält es ſich auch im contemplativen Leben.

überausgeliebtes Leben. Schön fährt Dionyſius fort: die göttliche Liebe macht die Verzückung und Gott ſelbſt war aus Liebe verzückt [1]. Er wendet dann dieſes auf die liebende Güte an, die aus ſich ſelbſt heraustritt und für alles Seiende Sorge trägt. Ebenſo läßt es ſich aber, nach unſerm Dafürhalten am Sohne Gottes nachweiſen, der aus überſchwenglicher Liebe zu den Menſchen ſich ſelbſt entäußerte und Knechtsgeſtalt annahm. Die beiden die Ekſtaſe conſtituirenden Merkmale finden ſich hier im vollſten Maaße ein Heraustreten aus ſich, um ſich mit einem Andern ganz zu vereinigen. Der Sohn Gottes konnte darum mit größerem Rechte ſagen, die Menſchheit lebt in mir, als Paulus, Chriſtus lebt in mir.

2) Die Liebe wird häufig mit der Schwerkraft verglichen [2], durch welche die Geiſterwelt zu Gott als dem Mittelpunkt der ewigen Ruhe hinneigt. Bleiben wir bei dieſer Vergleichung ſtehen, ſo wirkt im Ekſtatiſchen die Centripetalkraft ſo kräftig, daß ſie, die Centrifugalkraft bindend, den Menſchen aus ſeinem irdiſchen ſinnlichen Kreiſe herausreißend, in vollkommene Vereinigung mit dem wahren Centrum, Gott, bringt. Durch den Sündenfall wurde nemlich die von Gott urſprünglich geſchaffene Harmonie geſtört. Die dämoniſchen Gewalten und die Naturkräfte haben über den Menſchen Herrſchaft erlangt, drücken ihm ihr Bild ein und machen ihn erdhaft, nach der Tiefe ſtrebend, ſtatt daß er vom Schöpfer urſprünglich auf die Grenzſcheide von Natur- und Geiſterreich geſtellt, jenes dieſem nahe bringen, die Erde vergeiſtigen ſollte. Jene erſte Richtung nennen wir die Centrifugalkraft. Dieſer einen Richtung geht aber eine entgegengeſetzte zur Seite, die den Gefallenen aufwärts ziehend ihm ſeine urſprünglich verliehene Stellung wieder geben will. Ein Zug, Centripetalkraft, der nicht nur durch die ganze Natur, ſondern auch durch die ganze Geiſterwelt hindurchgeht, um dieſe

1) Dion. Areop. de div. nom. cap. 4.

2) Aug. XI. de civ. dei c. 28.

zu Gott, dem wahren Centrum des Weltalls, zu führen. Dieſer Zug iſt die Liebe Gottes. Nachdem die Liebe des Vaters den Sohn geſendet und der Sohn die weſenhafte ewige Liebe, den heiligen Geiſt, geſendet, wurde er ſo groß, daß in denen, welche ſich ſeiner Strömung hingeben, die Centrifugalkraft paralyſirt wird, und um ſo viel mehr paralyſirt wird, als ſie mit offenem, dürſtendem Herzen die Liebe Gottes in ſich aufnehmen. Weil aber der Menſch zur Strafe für den Fall durch ſeinen Leib, der zuvor unſterblich geiſtig war, erdhaft ſterblich und mit der Natur verwachſen iſt, ſo muß dieſe Verkettung und Verkittung gelöst werden, wenn er ſein volles Ziel erlangen will. Dieſes geſchieht auf doppelte Weiſe, einmal und vollſtändig durch den Tod, das anderemal theilweiſe in der Ekſtaſe. Das Reinſte der Seele wird in ihr, vom Körper und niedern Bewußtſein abgetrennt, zu Gott geführt. Während dieſes wie aus weiter Ferne in das Höhere hinüberdämmert, iſt für jenes eine neue Welt, ein neues Bewußtſein aufgegangen. Und nun wandelt die Seele mit allen Sinnen und Kräften über ſich gezogen, über ſich ſchauend und über ſich wollend, in Gott, wie ſie früher unter ſich ſchauend und unter ſich wirkend in der Natur gewandelt. Unvermuthet zu dieſer Gottesnähe zugelaſſen, ohne ihr Zuthun wunderbar erleuchtet und entzündet, bis zum Ueberfließen vom Geiſte erfüllt, iſt ſie von Klarheit des Schauens und Gluth der Liebe außer ſich gekommen. Zweierhand Geburt, ſagt Tauler, geſchieht in der Seelen: die eine heißet eine Ingeburt, die andere eine Ausgeburt. Die Ingeburt iſt, ſo die Seele mit Umgriffen des göttlichen Lichtes indringet in das väterliche Herze, und ihr Herz und ihre Kräfte mit einander aufgehen zu einer Speiſe des göttlichen Herzens: und da verleurt ſie ihr Herze und ihre Kraft, daß ſie herzlos und kraftlos wird. Und Gott gibt der Seelen ſein Herz und ſeine Kraft an ihres Herzens und Kräften Statt: und dann heißet ihr Herz ein göttlich Herz, und nicht mehr ein menſchlich Herze. Und dann ſo lebet das Herz allewegen in einem Inbrunſt des gött-

lichen Feuers und durchbrennet das Herze, daß es von Liebe ſchwach wird: und ihm gebriſtet diß an menſchlicher Kraft, alſo, daß alle Glieder des Menſchen ſchwach werden. Und das iſt eine Nothdurft, daß das geſchieht: wann wo göttliche Kraft ſoll wirken, da muß menſchliche Kraft verloren werden, nachdem als die menſchliche Kraft geneiget iſt zu Gebreſten und zu groben Werken. Und ſo die gebreſtliche grobe Kraft verloren wird, ſo mag denn Gott ohne Hinderniß ſeine Kraft in die Seele gießen: und darum ſendet Gott das Feuer ſeiner Liebe in das Herze, daß alle böſe Hitze verſchwendet werde, und alle ungeordnete Kräfte geordnet werden und alle Grobheit geſubtilet werde, und alle Ungleichheit vertilget werde. Und alſo verlieren alle Dinge ihre eigene Formen, und werden mit göttlichen Formen überformet [1]).

§. 216.

Die Stigmatiſation.

1) Wir ſind auf der Stufe angelangt, auf der ſich die vollkommene Vereinigung des creatürlichen Geiſtes mit dem göttlichen vollzieht. Durch den Sohn geht der Weg zum Vater, und wer mit ihm eins iſt, wird durch ihn mit dem Vater eins. Er iſt aber der Leidende durch Kreuz und Tod zur Herrlichkeit Eingehende, und weil Er der Weg iſt, ſo iſt der Kreuzweg der Weg zum Vater. Iſt dieſes im chriſtlichen Leben überhaupt der Fall, ſo wird es im contemplativen im geſteigerten Maaße zum Vorſchein kommen. Es gilt als Grundgeſetz durch alle Myſtik, ſagt Görres [2]), daß Niemand den Thabor der Verklärung mit dem Herrn beſteigen mag, er habe denn zuvor auch mit ihm zum Calvarienberg gewandelt. Denn es will ſich ziemen, daß, wenn erſt die wahre und wirkliche Charitas hervorgetreten, dieſe in tiefſter Mitleidenſchaft ſich wohl zur Theilnahme am Leiden hinzudrängt; die Verklärung aber nur als ein freies Geſchenk von

1) Tauler l. c. S. 335.

2) Vergleiche zu dieſem Paragraphen Görres Myſtik 2. Bd. S. 407—456.

Seite des Gebers mit Dank hinnimmt, das dieſer ihr eben durch dieſes ſein Leiden erworben. Iſt aber dies der Fall, dann wird auch das Bild, in das die Creatur ſich transformirt findet, nicht das des verklärten, ſondern des leidenden Erlöſers ſein. Wie das Werk der Erlöſung, nachdem es durch alle Formen des Leidens durchgegangen, zuletzt im Kreuzestod ſeinen Schluß gefunden und nach der Beſiegung des Todes in der Auferſtehung, dann in der Auffahrt die Rückkehr zu den höheren Regionen erfolgt; ſo wird auch in der Wiedergeburt des Einzelnen, durch Nachleiden und Mitleiden bis zum Erſterben des alten Menſchen, die Sünde und der Tod am wirkſamſten bezwungen. Die Auferſtehung des glorifizirten Bildes, nach Beſiegung der Hölle, iſt daher an die Bedingung geknüpft: daß das, durch die Verſchuldung Verfinſterte, erſt nachdem es durch einen ſolchen nachbildlichen Tod hindurchgegangen, wie aus Grabestiefe zur Höhe der Verklärung in den Myſtiſchen aufſteigt. Bezeichnet mit allen Zeichen des ſterbenden Erlöſers, geſiegelt mit den Malen des Gekreuzigten, geht daher das ſich eingebärende Leben mit ihm bis an die Pforten des Todes zurück, um in Schmerz und Noth geneſend, in den Zeichen der Glorie zu erſtehen, und nun allmälig der völligen Wiederausprägung des Bildes entgegen zu reifen. Die Beſieglung mit jenen Malen aber wird die Stigmatiſation genannt.

2) Der Name Stigmatiſation iſt dem Neuen Teſtamente entlehnt. Der Apoſtel Paulus ſagt nemlich: ego stigmatá domini nostri porto. Man glaubte, der Apoſtel wolle damit ſagen, er habe förmlich die Wundmale Chriſti an ſich getragen. Dieſe Anſicht hat keinen tieferen Grund als den einer Behauptung. Man findet auch im ganzen Alterthum nirgends dieſer Erſcheinung des myſtiſchen Lebens Erwähnung gethan. Franciscus von Aſſiſi iſt vielmehr der erſte Stigmatiſirte. Pietro de Alva, der über dieſen Gegenſtand ein Buch geſchrieben, zählt 35 auf, die die vollkommene Stigmatiſation erlangt, eine Zahl, die, wie Görres ſagt, ſich leicht verdoppeln ließe.

Von menſchlicher Seite iſt der Grund der Stigmatiſation die Liebe, näher das Mitleid, das, wie wir angegeben, fremdes Leiden zum eigenen macht und ſo ſich mit dem Geliebten im Leiden einigt. Der Ekſtatiſche erblickt den Herrn mit ſeinen Wunden, ein Mark und Bein durchdringendes Mitleid erſchüttert ihn. „Im Bewußtſein, daß der Herr um ſeinetwillen dieſes auf ſich genommen, ruft er: Herr, mir gehören dieſe Wunden, er bittet und fleht, ſie auf ſich nehmen zu dürfen. Tiefer und immer tiefer verſenkt er ſich in die Peinen; es wächst mit der ſtärker empfundenen Rührung die Trauer, die die Seele übernommen; an der erſtarkten aber glüht ihrerſeits ſtärker die Liebe auf, die dann rückwirkend die beregte wieder ſich noch mehr entfremdend, ſie noch größerer Theilnahme und Trauer fähig macht. So zuletzt berauſcht und trunken im Glühweine, den ſie aus den ſtrömenden Wunden getrunken, will ſie nimmer ſich zur Ruhe geben; ſie ſei denn durch völlige Ueberleitung des Schmerzensbildes in die eigene Form und die Einbildung des ganzen Inhaltes ſeiner Leiden in die eigene Leidensfähigkeit ganz dem Gegenſtande ihrer Liebe angeeignet und in ihn transformirt. Jetzt iſt die Seele zur Aufnahme der Gnade diſponirt. Fünf leuchtende, wie aus Feuer und Blut gemiſchte Strahlen ſchießen auf die betreffenden Theile des Körpers, die nicht nur den Willen mit höchſter brennender Liebe erfüllen, ſondern auch unter heftigen Schmerzen die Glieder durchbohren. Veronica Giuliani wurde verzückt und der Herr erſchien ihr, an's Kreuz geſchlagen, die Mutter unter demſelben ſtehend. Sie bittet dieſe um ihre Verwendung, weil ſie ſelber nichts könne und vermöge; erhält Gewährung und, zugleich mit der hellſten Einſicht in ihre Richtigkeit, auch die Verſicherung vom Herrn, wie er ſie ſich jetzt ganz verähnlichen wolle. Dreimal wird ſie darauf von ihm gefragt, was ſie wolle und begehre; dreimal muß ſie erwiedern: mit ihm gekreuzigt zu ſein. Dann, ſagt er: ich gewähre dir, aber will Treue von dir für alle Zukunft, und durch Hülfe dieſer Wunden, die ich dir zum Zeichen aufdrücke, gebe ich dir

die Gnade zu dieſer Treue. Sogleich gehen nun aus den fünf Wunden die fünf glänzenden Strahlen gegen ſie, und ſie ſieht in den Strahlen kleine Flammen. Vier davon ſind die Nägel, die fünfte die Lanze; alle wie golden, aber feurig durch und durch. Herz und Hände und Füße werden von ihnen durchzückt; ſie fühlt große Schmerzen, aber findet in Mitte derſelben ſich in den Herrn transformirt.

§. 217.

Die myſtiſche Ehe.

1) Mit dieſem Paragraphen ſind wir am Endpunkte der ganzen aufwärts ſteigenden Linie angekommen. Das Verhältniß von Gott und Creatur wird das innigſte, das von Braut und Bräutigam. Wie dieſe ein Leib ſind, ſo werden jene auf dieſer Stufe ein Geiſt. Die Gegenwart Gottes verſchlingt der Seele Alles, ſie iſt ganz in ihn verſunken, ſie denkt, ſie will nichts Anderes, ihr ganzes Weſen ſtrömt gegen ihn. Die Liebe ſiedet und wallet im Herzen, das ſich ſelbſt vergißt und verläßt und nur in dem Einen lebt, den es liebt. „Das iſt der Bund einer wahrhaft geiſtigen und heiligen Ehe. Bund iſt zu wenig: es iſt ein Umarmen, wahrhaft ein Umarmen, da daſſelbe Wollen, daſſelbe Nichtwollen aus zweien einen Geiſt macht [1]."

Das iſt jener Kuß des Mundes [2]), von dem Salomo in der Liebe Buch ſpricht: „Er hat mich geküßt mit dem Kuß

1) Bernh. serm. 83. in Cantic. Ergo si perfecte diligit, nupsit. ibid.

2) Der hl. Bernhard unterſcheidet einen dreifachen Kuß, den des Fußes, der Hand und des Mundes. Der des Fußes iſt der der Büßerin Magdalena, der der Hand iſt der des Gerechten, der ehrfurchtsvolle des Kindes, der des Mundes iſt der der Braut und des Bräutigams. Haec via, hic ordo. Primo ad pedes procidimus, et ploramus coram Domino ... Secundo manum quaerimus sublevantis, et roborantis genua dissoluta ... Postremo ... audemus forsitan ad ipsum os gloriae caput attollere ... non solum speculandum, sed etiam osculandum. Sermo tert. in Cantica.

ſeines Mundes." Und dann ſo wird die Seele geküſſet von Gott, ſo ihre Begierde erhaben wird über alle zeitliche Dinge und allein hanget vor dem Antlitz Gottes: und ſo beut ihr Gott ſein Antlitz und küſſet ſie, und ſein Küſſen iſt nichts anderes, denn Verziehung Liebes mit Lieb. Und da gaffet Eines das Andere an, und Eines iſt als gar verzleffet auf das Andere, daß Eines ohne das Andere nichts vermag (?), alſo gar ſind ſie mit Liebe zuſammengebunden [1]).

Wird der Menſch ſo überſchüttet mit göttlicher Kraft, geſchieht die Geburt in dem Weſen der Seele, ſo bricht ſie aus in alle Kräfte, durchdringet alle Glieder des Menſchen und ſtoßet ſie alle an mit Liebefeuer, und das Feuer brennet ab alle Ungleichheit, und machet alle Dinge ſchlecht, die krumm waren: und dem Menſchen iſt etwan, wie er zumal verbrennen wolle; und dies heißt die wirkende lobende Liebe. Und dieweil nichts Ungleiches in dem Menſchen iſt, ſo muß er Arbeit haben: aber darnach, ſo die wirkende Liebe alle Ungleichheit abgewirket, ſo ſtehet dann eine ſüße Liebe in dem Menſchen auf, und das heißet die leidende Liebe, die dann in einer ſtillen Ruhe Gott leidet: und ſie wirkt nicht mehr, ſondern Gott wirket, und ſie leidet. Und dann ſo iſt die Seele in einem ewigen Eindringen in Gott, und Gott ziehet ſie mit ihm ſelber: und dann ſo wird der Menſch zumal Liebe mit Gott; und der ihm dann einen Namen ſollte geben, ſo wäre das ſein eigentlichſter Name, Liebe, wann es iſt nichts anderes an ihm denn Liebe [2]). Und Liebe iſt dann ſein Hinfließen, und er mag nichts anders, denn lieben: wann Liebe hat ihn zumal durchfloſſen, daß er niene mag hinfließen, denn mit Lieben. Und wer ihn anders zeihet, denn Liebe, der thut ihm unrecht, wann er iſt allzumal Liebe: und wer ihm Liebe wolle nehmen, der muß ihm ſein Leben nehmen, denn Liebe iſt ſein Leben und ſein Sterben; lebet er,

---

1) Tauler l. c. S. 230.

2) Tauler S. 384.

er lebet von Liebe, ſtirbet er, er ſtirbet von Liebe, und wie das Loos fället, ſo iſt es allwegen Liebe. Liebe iſt ſein eigen, und er iſt der Liebe eigen: und was Liebe angeht, das gehet auch ihn an, und was ihn angeht, das gehet auch die Liebe an [1].

2) Werfen wir einen Blick auf den ganzen Entwicklungsproceß, ſo werden wir finden, daß die Thätigkeit des Menſchen vorzüglich darauf gerichtet iſt, ſich von der Welt und ihrem Brennpunkt, dem ſelbſtiſchen Ich, loszumachen, die Thätigkeit der Gnade einigt aber in demſelben Maaße den Menſchen mit Gott. Verbinden wir ſodann das Zuſammengehörige, ſo iſt es die Gnade, die den Menſchen unter ſeiner Mitwirkung mit Gott einigt und es iſt die Freiheit, die auf der Unterlage der Gnade ſich von der Welt losſchält. Eins aber ſind beide in der Liebe, die nach ihrem poſitiven Pol Hingabe an Gott nach ihrem negativen Abkehr von der Welt iſt. So beſtätigt ſich das auf's Neue, was wir früher von dem Weſen der Tugend ſagten, daß nemlich alle Tugenden auf der höchſten Höhe in der Liebe zu einer einheitlichen Harmonie zuſammenwachſen. Unzweideutig und ſtark drückt dieſes der heilige Bernhard aus: die Liebe, ſagt er, weiß nichts von Ehrfurcht. Hat ja doch die Liebe den Namen von Lieben und nicht von Ehren. Ehren mag, wer ſich ängſtigt, ſtaunt, fürchtet, bewundert. Von dem Allem iſt der Liebende frei..... So will alſo Gott als Herr gefürchtet, als Vater geehrt, als Bräutigam geliebt ſein. Was iſt hievon das Vorzüglichere, was das Hervorragende? die Liebe... die höchſte Liebe iſt aber die der Braut: der Braut Haben und Hoffen iſt allein die Liebe. Mit ihr iſt die Braut überreich begabt; mit ihr iſt der Bräutigam zufrieden. Er verlangt nicht Anderes und ſie hat nichts Anderes. Darum iſt er der Bräutigam und ſie die Braut [2]). In dieſer Einheit iſt aber die Mannigfal-

---

1) Tauler l. c. S. 365.

2) Bern. ser. 83. in cantica. Wir können nicht umhin, daran zu erinnern, daß dieſes die höchſte Stufe des ſittlich religiöſen Lebens iſt, daß darum ſolche Liebe nicht Allen frommt. Es verſteckt ſich ſo gerne Fleiſch und Blut hinter

tigkeit nicht nur aufgehoben, ſondern aufbewahrt und neben dem objektiv Göttlichen behält das ſubjektiv Menſchliche auch auf der höchſten Höhe einen Anflug ſeiner individuellen Eigenthümlichkeit bei. Daher die Fülle mannigfaltiger Geſtaltungen, wie ſie uns die Geſchichte der Heiligen aufweist, dieſer in der Farbenpracht aller Blumen prangende Garten.

3) Die Vereinigung mit Gott iſt nun die größt-mögliche. So Gott geboren wird in der Seele, ſo rücket er mit der Geburt den Geiſt von der Seelen und wirft ihn in das Dünſterniß ſeiner Gottheit und er übergöttet ihn mit ſeiner Gottheit, daß er zumal gottförmig wird, und er verleurt Geſtaltniß aller Geſchaffenheit, und wird zumal gebildet in das formloſe Bild des Sohnes in der Gottheit, daß er ein Sohn wird von Gnaden, als er ein Sohn iſt von Natur.... So der Geiſt alſo erhaben wird in Gott, dann regiert er mit Gott, und davon ſpricht Paulus: „Iſt, daß wir erſterben mit Chriſto, ſo erſtehen wir auch mit ihm, ſo regieren wir mit ihm. Denn ſo vermag der Geiſt alle Dinge mit Gott, und er gebeut allen Dingen mit Gott und er ordinirt und richtet alle Dinge mit Gott, und was Gott läßt, das läßt er mit Gott, und was Gott thut, das thut er mit Gott, und er wirket alle Dinge mit Gott; und dieſe unausſprechliche Vollkommenheit verdienen wir mit Sterben. Tauler l. c. S. 224.

Schluß.

Dieſe Vereinigung mit Gott wird vollkommen und vollendet im Jenſeits, wenn Glaube und Hoffnung aufhört und allein noch Schauen und Lieben bleibt. Hienieden aber vollzieht ſie ſich objektiv für den Gerechten, wie für den Vollkommenen im

---

einer ſolchen Gemüthsſtimmung, die nichts als lieben will und die andern Tugenden darüber zurückſetzt. Ja wer, in Wahrheit, die ganze bisher beſchriebene Entwicklung durchgemacht hat, der laſſe ſich durch dieſe Liebe zum Bräutigam führen.

heiligen Sakramente des Altars. Da findet der Diener den Herrn, das Kind den Vater, die Braut den Bräutigam. Das heiligſte Sakrament iſt darum auch der Mittelpunkt alles Glaubens, alles Hoffens, alles Liebens.

Wahrlich, wahrlich, ſage ich euch, wenn ihr das Fleiſch des Menſchenſohnes nicht eſſet und ſein Blut nicht trinken werdet, ſo werdet ihr das Leben nicht in euch haben. Wer mein Fleiſch ißt und mein Blut trinkt, der hat das ewige Leben: und ich werde ihn am jüngſten Tage auferwecken. Denn mein Fleiſch iſt wahrhaft eine Speiſe, und mein Blut iſt wahrhaftig ein Trank. Wer mein Fleiſch ißt und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm. Joh. 6, 54—57.

Und der Geiſt und die Braut ſprechen: Komm! und wer es hört, der ſpreche: komm! Und wer dürſtet, der komme, und wer will, der nehme Waſſer des Lebens umſonſt. Offenb. 22, 17.

O. A. M. D. G.

Druckfehler-Verzeichniß.

Seite 26 Linie 7 von oben iſt zu ergänzen: „aber unvollkommen iſt.“
„ 59 „ 1 v. o. lies heilige Geſchichte ſtatt Sagengeſchichte.
„ 90 „ 2 v. u. l. minnereich ſt. immerreich.
„ 91 „ 9 v. o. l. einig ſt. innig.
„ 96 „ 14 v. o. l. Strahlen ſt. Straßen.
„ 105 „ 12 v. u. l. ja ſt. ſo.
„ 126 Von den ſittlichen Anſtalten und Vermögen ſt. ſittlichen Anlagen und Vermögen.
„ 151 „ 16 v. o. l. Hepp ſt. Here.
„ 183 „ 14 v. u. l. Ausſtrahlung ſt. Ausſtattung.
„ 185 „ 3 v. o. iſt „nicht“ auszuſtreichen.
„ 224 „ 4 v. u. l. Nichtzuſtimmung ſt. Zuſtimmung.
„ 315 „ 14 v. o. l. beugend ſt. engend.
„ 384 „ 16 v. o. l. ganerbſchaftlich ſt. gewerbſchaftlich.
„ 455 „ 5 v. u. l. Vergehen ſt. Verſehen.
„ 492 „ 5 v. u. l. äußerſten ſt. äußerlichen.
„ 572 „ 12 v. o. l. die ſt. der.
„ 672 „ 8 v. u. l. Roſt ſt. Stoß.
„ 803 „ 4 v. u. l. unreine ſt. nur eine.
„ 810 „ 3 v. u. l. weilen ſt. weiter.
„ 811 „ 2 v. u. l. weſenhaft ſt. rieſenhaft.
„ 811 „ 2 v. u. l. abbildlich formalen ſt. urbildlich formalen.

Probst, Ferdinand,

Katholische Moraltheologie

Bd.: 1

Tübingen 1848

Mor. 758 x-1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10597021-7